36e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 2 8 JANVIER 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS..... { 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Bulletin d'Écriture Sainte

La Commission Biblique et les « Actes des Apôtres »

L'AUTHENTICITÉ ET L'UNITÉ LITTÉRAIRE DU LIVRE DES *Actes*

(Décision du 12 juin 1913, art. 1, 2, 3) [1]

SOMMAIRE. — I. Etat de la question.
II. — L'authenticité des Actes des Apôtres : — *a)* Preuve de tradition. — *b)* S. Luc d'après les données néo-testamentaires et traditionnelles. — *c)* Preuve d'authenticité interne tirée : 1° de l'étude intrinsèque du livre des Actes ; 2° de la comparaison des Actes et du troisième Evangile ; 3° de l'affinité et de la connexité des prologues des Actes et du troisième Evangile.
III. — L'unité littéraire des Actes des Apôtres, prouvée spécialement par les fragments rédigés à la première personne du pluriel, et qui, philologiquement et historiquement, confirment l'unité de composition et l'authenticité des Actes [2].
IV. — Comptes rendus bibliographiques.

§ 1er. — *Etat de la question*

Etroitement uni par son prologue (I, 1-3) au troisième Evangile, dédié au même personnage « l'excellent Théophile, » le livre des Actes des Apôtres est l'histoire de l'Eglise la plus précieuse et la première en date. Il raconte les origines de l'Eglise à Jérusalem, en Judée et dans la Samarie (I-XII) ; il fait assister au long ministère de S. Paul au milieu des païens (XIII-XXI, 16), à sa captivité, à ses dernières années (XXI, 17-XXVIII, 31). A l'historien, il fournit des renseignements très anciens, d'une valeur historique incomparable, ordinairement rédigés par le témoin oculaire lui-même (cf. Journal de route : Actes XVI, 10-17 ; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1-XXVIII, 16), ou puisés par lui à des sources écrites ou orales émanant de témoins oculaires [1] ; — à l'exégète, il donne le commentaire historique, géographique, apostolique, indispensable à la bonne intelligence des épîtres pauliniennes ; — au théologien, il indique la substance de l'enseignement de S. Pierre et de S. Paul et les grandes lignes de leur apologétique dès le lendemain de la Pentecôte et dans les premières années de l'évangélisation ; — enfin aux fidèles et aux prêtres de tous les temps, il offre le spectacle si réconfortant de la ferveur, de la foi, de la générosité des fidèles de la primitive Eglise, du dévouement absolu au Christ et à l'apostolat, de la vie si surnaturelle des premiers apôtres.

En dépit des théories arbitraires de Baur et de l'école de Tubingue qui voyaient dans les Actes des Apôtres un écrit tardif, rédigé au IIe siècle pour réconcilier au sein de l'Eglise les Pétriniens et les Pauliniens, adversaires prétendus irréductibles et qui n'existèrent jamais que dans l'imagination des critiques d'Outre-Rhin [2], Renan, avec un parfait bon sens sur ce point-là du moins [3], proclama en 1866 l'authenticité des Actes des

[1] Voir *Ami* du 10 juillet 1913, p. 596.

[2] BIBLIOGRAPHIE. — Principaux commentaires : Knabenbauer, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Paris, Lethielleux. — Rose, *Les Actes des Apôtres*, Paris, Bloud. — Ceulemans, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Dessain, Malines (pour séminaristes et prêtres du ministère). — Van Steenkiste-Camerlynck, *Commentarius in Actus Apostolorum*, Bruges, Beyaert. — Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, Paris, Gabalda. — Beelen, *Commentarius in Act. Apostolorum*, Louvain, 1870. — Patrizi, *In Actus Apostolorum Commentarii*, Rome, 1867. — Crampon, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1872. — Crelier, *Les Actes des Apôtres* (Bible de Lethielleux), Paris, 1883. — Nous nous permettons de signaler aussi les trois volumes d'Harnack : *Luke the Physician ; The Acts of the Apostles ; Date of the Acts and the Synoptic Gospels*, London, Williams and Norgate, 1909, 1911. Les originaux allemands ont paru en 1906, 1908.
Articles de revues ou de dictionnaires : — Batiffol, *L'Auteur des Actes*, dans *Revue du Clergé Français*, t. LXII, p. 128-148 ; — Venard, *ibid.*, 1er avril 1912, p. 46-52 ; — Séméria, *Les Actes des Apôtres*, dans *Rev. Bibliq.*, 1895, p. 313-339 ; — Rose, *La critique nouvelle et les Actes des Apôtres*, ibid., 1898, p. 325-342 ; — d'Alès, *Dictionnaire d'Apologétique*, v° *Actes des Apôtres*, t. I, col. 261-272 (Coppieters) ; — Vigouroux, *Dict. de la Bible*, eod. v°, t. I, col. 152-159 (Corluy), et v° *Luc*, t. IV, col. 376-383 (Mangenot) ; — Mangenot, *Diction. de Théologie*, v° *Actes des Apôtres*, t. I, col. 346-352 (Bellamy).
Cette liste n'a évidemment pas la prétention d'être complète.

[1] Des sources écrites n'ont guère été utilisées par S. Luc que dans la première partie des Actes, ch. I-XII ou I-XVI, 5 ; pour la seconde partie, ses souvenirs personnels lui suffirent. La Commission biblique dit qu'il a eu en mains des sources dignes de foi (art. V) et nos lecteurs savent que le concept de l'inspiration ne répugne nullement à l'utilisation de documents écrits, par l'historien sacré. (Cf. Coppieters, v° *Actes des Apôtres*, dans le *Dictionn. apologétique* de d'Alès, t. I, col. 266). Cette utilisation est même de nature à augmenter la valeur de son travail aux yeux de ceux qui, ne partageant pas nos croyances, considèrent les textes bibliques comme des textes ordinaires.

[2] En écrivant dans *Orpheus*, p. 345 : « Le souvenir de la rivalité de Pierre et de Paul y est effacé à dessein, dans un esprit de conciliation ; en cela consiste l'originalité du rédacteur,... » M. Salomon Reinach ne semble pas se douter qu'il est en retard de plus de cinquante ans !!!

[3] Une critique impartiale ne peut en effet faire siennes les déclarations du même Renan contre la valeur historique des Actes des Apôtres. Cf. *Les Apôtres*, Introd., p. XXVI et ss.

Apôtres et du troisième Evangile : « Une chose hors de doute, écrivait-il, c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Evangile et sont une continuation de cet Evangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations [1]. » On ne sut malheureusement pas dans le camp des critiques indépendants imiter sa sagesse. Beaucoup parmi eux, partisans de l'authenticité du troisième Evangile, refusèrent néanmoins de reconnaître en S. Luc l'auteur du livre des Actes, jugeant impossible d'attribuer cet écrit à un compagnon de voyage et d'apostolat de S. Paul. Ainsi pensèrent à la suite de Baur : Holtzmann, Overbeck, Hausrath, Weizsäcker, Wendt, Schürer, Pfleiderer, von Soden, Julicher, Knopf, etc., etc. Ces écrivains parurent même si sûrs de leur sentiment qu'ils ne se donnèrent pas le plus souvent la peine d'examiner, pour les réfuter tout au moins, les arguments des partisans de l'opinion traditionnelle. D'autres s'attaquèrent au problème historique de la composition du livre des Actes et, sous prétexte d'analyser les sources utilisées et de les reconstituer, ils en arrivèrent à faire de cet ouvrage, d'une unité si évidente de plan et de style, un agrégat de morceaux, divers d'origine et de tendances, réunis et soudés par un rédacteur anonyme de la fin du Ier siècle. Le point de départ de leur travail de dissection, qui prêterait plutôt à rire, vu l'assurance avec laquelle il est fait, s'il ne s'agissait en l'espèce d'un livre sacré, fut ces fameux fragments rédigés à la première personne (les « Wirstücke, » mot à mot « fragments-en-nous ») et insérés au milieu du livre écrit à la troisième personne. On considéra comme une faute de critique de confondre en un seul et même personnage le témoin des voyages de S. Paul qui parlait à la première personne et le rédacteur du volume qui écrivait à la troisième. On chercha, en dehors naturellement des données traditionnelles, le nom de ce témoin oculaire, et plusieurs, en dépit des textes, voulurent voir en lui Timothée, Silas ou Tite [2]. Naturellement, on ne s'arrêta pas en si beau chemin, et rapidement l'on découvrit dans le reste du volume d'autres morceaux séparés, d'inspiration judéo-chrétienne, helléniste, pétrinienne ou paulinienne, fusionnés en un tout harmonieux, en apparence tout au moins, par la main experte du rédacteur final. Dans cette exégèse de haute fantaisie, Jüngst a bien mérité une mention tout à fait honorable, puisqu'il est allé jusqu'à sectionner parfois le même verset en deux ou trois parties [3]. Est-il besoin d'ajouter que le plus souvent les conclusions de ces critiques à propos du même récit sont dans le plus parfait désaccord ? [1]

Et pourtant, un observateur attentif aurait pu percevoir ces dernières années, même chez les critiques indépendants, une tendance plus ou moins consciente, néanmoins très nette, à revenir jusque dans la dissection des Actes des Apôtres à des conceptions se rapprochant davantage des positions traditionnelles [2]. La composition des « fragments-en-nous » par Timothée, Tite ou Silas ou par tout autre compagnon de S. Paul, à l'exclusion de S. Luc, a été de plus en plus abandonnée, et même certains sont allés jusqu'à attribuer à S. Luc, en dehors des « fragments-en-nous, » des sections très étendues comme, par exemple, les ch. XVI-XXVIII et aussi les ch. XI-XV, laissant à un écrivain anonyme, identique pour quelques-uns à l'auteur du troisième Evangile, le soin de disposer et de retoucher les documents fournis par S. Luc en vue de les adapter à son cadre général, à son propre dessein (Pfleiderer, von Soden), et de les compléter pour en faire l'histoire de l'Eglise naissante par des récits sur les prédications des apôtres et des diacres à Jérusalem, en Judée et dans la Samarie [3]. D'autres enfin, même parmi les critiques indépendants, n'ont pas craint de s'affranchir des préjugés rationalistes et, en proclamant l'authenticité et l'unité littéraire des Actes des Apôtres, de rester fidèles aux règles de la critique la plus rigoureusement scientifique. Parmi eux, nous devons signa-

[1] Cf. Renan, *Les Apôtres*, Introd., p. X.

[2] Cf. en particulier Soro f, *Die Entstehung der Apostelgeschichte*, Berlin, 1890 ; — Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht*, dans *Zeitschrift fur die wiss. Theologie*, Leipzig, 1895, 1896.

[3] Cf. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte*, Gotha, 1895. Voici en quels termes M. Harnack appréciait en 1906 ce travail de dissection : « Si on traite les Actes des Apôtres à la mode de la critique littéraire, on peut les débiter en une demi-douzaine de strates ; *mais si on les lit avec du bon sens*, on y découvre un seul esprit et une seule main. » *(Lukas der Artz*, p. 102). Ces paroles sévères mais justes se passent de commentaire.

[1] Dans les récits de la conversion de Corneille, de la fondation de l'église d'Antioche et de la persécution d'Hérode Agrippa contre les chrétiens de Jérusalem (IX, 31-XI, 25), Soro f, Van Manen, Spitta, Clemen, Jüngst, par exemple, ne s'accordent sur aucun point du sectionnement.

[2] En 1897, dans la préface de la *Chronologie de l'Ancienne Littérature chrétienne*, Harnack signalait déjà ce retour vers la Tradition de la critique rationaliste. Il disait : « Il y a eu un temps, et le grand public en est encore à cette date, où l'on croyait devoir considérer la plus ancienne littérature chrétienne, y compris le Nouveau Testament, comme un tissu de truquages et de falsifications. Ce temps est passé. Pour la science, ç'a été un épisode où elle a beaucoup appris, et après lequel elle a beaucoup à oublier. Les résultats de mes investigations *vont dans un sens réactionnaire* très au-delà de ce qu'on pourrait appeler les positions moyennes de la critique d'aujourd'hui... Je n'hésite pas à me servir du mot de *régression*, car on doit appeler les choses par leur nom : dans la critique des sources du plus ancien christianisme, nous sommes, sans aucun doute, *en train de revenir à la tradition*. Les problèmes de la critique des sources et plus encore les problèmes du déchiffrement des origines de la tradition doctrinale et historique, tout autant les problèmes de la construction de l'histoire véritable, se présenteront vraisemblablement avant peu d'années sous un aspect essentiellement autre qu'aujourd'hui à la majorité des hommes du métier. » *(Die Chronologie*, p. VII-X). C'est nous qui avons souligné certains passages.

[3] Voici, à titre d'exemples, les conclusions auxquelles sont arrivés certains savants dans la solution du problème des sources des Actes des Apôtres : d'après Von Manen (1890), deux sources dans les Actes : Actes de Pierre et Actes de Paul comprenant le journal de voyage rédigé peut-être par Luc ; — d'après Spitta (1891), deux sources : l'une émanant d'un compagnon de Paul, probablement Luc, l'autre d'un judéo-chrétien pétrinien ; — d'après Jüngst, deux sources : l'une provenant probablement de Luc et l'autre d'un judéo-chrétien ou d'un palestinien ; — d'après Clemen (1905), deux sources seulement (le même en avait trouvé trois en 1893), l'une venant d'un inconnu, l'autre, journal de voyage, étant de Luc ; — enfin, d'après *Orpheus* (p. 344), un rédacteur anonyme aurait employé un « journal sans doute authentique de Luc. »

ler : Credner, Zahn, Hobart, Ramsay, Hawkins, Plummer, Vogel, Blass, Rackham, Headlam, etc., etc., et surtout Harnack qui, depuis 1906, a fait, sans trêve ni merci, une campagne énergique en faveur de cette unanime tradition qui a toujours attribué à S. Luc, disciple de S. Paul, le livre des Actes dans toute son étendue [1].

Aucun catholique, à notre connaissance du moins [2], ne s'était laissé séduire par les théories arbitraires émises sur les Actes des Apôtres dans le camp du protestantisme libéral ou de la libre pensée. Ceux d'entre nous, et ils étaient de plus en plus nombreux, qui avaient accepté à la base des récits de S. Luc des sources écrites, notamment pour les chap. I-XII, avaient toujours supposé que S. Luc lui-même, et non un rédacteur anonyme, avait incorporé ces sources dans son récit, comme ailleurs il avait intercalé dans sa narration des travaux de S. Paul divers fragments de son journal de voyage [3]. La décision de la Commission Biblique du 12 juin 1913 ne nous fera donc pas abandonner dans son ensemble des positions imprudemment adoptées.

Dans le présent Bulletin nous étudierons avec la Commission Biblique l'authenticité et l'unité littéraire des Actes des Apôtres (art. 1, 2 et 3) ; nous réserverons pour les Bulletins suivants ce qui a trait à l'époque de composition et à la valeur historique (art. 4, 5 et 6).

§ 2. — *L'authenticité des Actes des Apôtres*

En raison de la tradition de l'Eglise universelle qui remonte jusqu'aux premiers écrivains ecclésiastiques, et en tenant compte des caractères intimes du livre des Actes considéré en lui-même ou en relation avec le troisième Evangile, principalement en ce qui touche à l'affinité et à la connexité des deux prologues (Luc, I, 1-4 ; Act. I, 1-2), on peut regarder comme certain que le livre intitulé *Actes des Apôtres* ou Πράξεις Ἀποστόλων a pour auteur l'évangéliste Luc. (Art. 1) [1].

Remarque préliminaire. — Le grec donne pour le titre du livre des Actes deux leçons différentes : Πράξεις Ἀποστόλων et Πράξεις τῶν Ἀποστόλων « Actes d'Apôtres » ou « Les Actes des Apôtres ». La première leçon est attestée par le Vaticanus (B), le Sinaiticus, sources anciennes et particulièrement autorisées ; la seconde n'a pour elle que les minuscules 31, 61 et quelques Pères : Origène, Eusèbe. Déjà meilleure au point de vue critique, la première leçon a de plus l'avantage de donner une juste idée du contenu des Actes. Le livre ne parle pas, en effet, de l'apostolat des Douze ; il ne mentionne S. Jacques, fils de Zébédée, que pour raconter sa mort (XII, 1-2) ; il ne cite S. Jean que parce qu'il accompagne S. Pierre (III, IV, VIII) ; bref, à part quelques digressions sur les diacres S. Etienne et Philippe (VI-VIII), il concentre presque toute l'attention sur S. Pierre et, surtout, sur S. Paul. Il ne raconte donc que les travaux de quelques apôtres ; il contient *des* Actes *d'*Apôtres, il ne contient pas *les* Actes *des* Apôtres. En choisissant le titre Πράξεις Ἀποστόλων la Commission Biblique a donc adopté la leçon la meilleure à tous les points de vue.

Preuves de l'authenticité des Actes des Apôtres. — Fidèle à sa méthode qui toujours donne le pas à la Tradition sur l'étude intrinsèque du document, à la critique externe sur la critique interne, la Commission Biblique a allégué en premier lieu, comme preuve de l'authenticité des Actes des Apôtres, cette « tradition de l'Eglise universelle qui remonte jusqu'aux premiers écrivains ecclésiastiques ». On remarquera, toutefois, combien elle a insisté dans cet article et dans ceux qui vont suivre sur les caractères mêmes du livre des Actes. C'est par l'étude du texte que les critiques indépendants ont voulu essayer de faire échec à la Tradition ; les consulteurs romains les suivent sur le terrain qu'ils ont eux-mêmes choisi, et nous verrons qu'ils y évoluent avec aisance. Les caractères intimes du livre des Actes, considéré en lui-même ou en relation avec le troisième Evangile, en particulier l'examen des deux prologues, ne permettent pas, en effet, de douter que les Actes aient été

[1] « Les épîtres authentiques de Paul, les écrits de Luc et l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, sont les piliers de l'histoire du plus ancien christianisme. On n'a pas encore assez reconnu ce fait en ce qui concerne les écrits de Luc, pour cette raison, en partie, que la critique croit devoir nier que ces écrits soient de Luc. La critique fût-elle dans le vrai, l'importance des Actes des Apôtres n'en demeurerait pas moins fondamentale. Mais j'espère montrer que la critique a tort ici, et que la tradition a raison. Et donc les écrits de Luc reconquièrent leur exceptionnelle valeur, car ils ont été écrits par un grec qui était un compagnon de mission de Paul, et qui avait eu commerce avec Marc, Silas, Philippe, et Jacques, frère du Seigneur ! » (*Lukas der Arzt*, p. IV). Pour ces motifs, nous invoquerons souvent l'autorité de M. Harnack dans ce commentaire de la décision de la Commission Biblique sur les Actes des Apôtres et nous aurons fréquemment recours à ses travaux sur ce sujet.

Que nos lecteurs, toutefois, n'aillent pas croire que le fameux champion du protestantisme libéral soit en marche vers nous. En 1906, il protesta énergiquement contre certains de ses adversaires qui voulaient faire de lui un apologiste du dogme catholique, et nous ne devons pas oublier que M. Harnack, auteur du *Das Wesen des Christentums* qui provoqua *L'Evangile et l'Eglise* de M. Loisy, ne croit ni aux miracles, ni aux sacrements, ni à la valeur des dogmes ecclésiastiques, ni à l'origine divine de l'Eglise. (Cf. de Grandmaison, *Le Christ de M. Harnack*, dans les *Etudes* des PP. Jésuites, 20 mars 1902, p. 737-762 ; et Goyau, *L'Allemagne religieuse protestante*, p. 93-94).

[2] Nous mettons évidemment à part M. Loisy qui hélas ! n'est plus des nôtres. (Cf. *Ami* 1913, p. 817-830). Dans ses *Evangiles synoptiques* il n'attribuait à S. Luc dans les Actes que les fragments rédigés à la première personne (t. I, p. 171). Récemment, il a fait sienne la thèse extravagante de Norden (*Agnostos Theos, Untersuchungen zur formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, Teubner 1913) contre l'authenticité, l'unité littéraire et la valeur historique du livre des Actes. (Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses : Les écrits de S. Luc à propos d'un livre récent*, juillet-août 1913, p. 352-368). Voici en quels termes (p. 352) il apprécie l'œuvre d'Harnack, unanimement louée pourtant par tous les critiques que n'aveuglent pas des préjugés philosophiques : « En ces dernières années, les travaux, d'ailleurs si consciencieux et si pénétrants, de M. Harnack sur le troisième Evangile et les Actes des Apôtres, semblaient avoir plutôt obscurci et paralysé l'œuvre de la critique sur les écrits dont ils voulaient démontrer l'authenticité. M. Harnack n'avait peut-être pas gagné beaucoup d'autres convictions que la sienne ; mais aucun système d'ensemble ne s'était produit qui rendît compte de la composition des deux livres attribués à S. Luc, en écartant la thèse, depuis longtemps caduque, mais non tout à fait morte, du moins très difficile à enterrer, de la composition intégrale par Luc, « le médecin cher » à S. Paul. »

[3] Cf. L. Venard, *Histoire des Religions : Les Origines chrétiennes*, dans *Revue du Clergé Français*, 1911, t. LXVII, p. 270, 271.

[1] « Utrum perspecta potissimum Ecclesiæ universæ traditione usque ad primævos ecclesiasticos scriptores assurgente, attentisque internis rationibus libri Actuum sive in se sive in sua ad tertium Evangelium relatione considerati et præsertim mutua utriusque prologi affinitate et connexione (Luc, I, 1-4 ; Act. I, 1-2), uti certum tenendum sit volumen, quod titulo *Actus Apostolorum*, seu Πράξεις Ἀποστόλων prænotatur, Lucam evangelistam habere auctorem ? — Resp. Affirmative. »

rédigés par l'évangéliste S. Luc, compagnon d'apostolat et disciple de S. Paul.

A) La tradition ecclésiastique prouve l'authenticité des Actes des Apôtres

1° S. Irénée. — S. Irénée nomme pour la première fois l'auteur des Actes dans son écrit polémique, le *Contra Hæreses*, rédigé entre les années 177-189, et rien ne laisse supposer que son assertion aille à l'encontre de l'opinion communément admise. Or, S. Irénée est dans la primitive Eglise un des témoins les plus importants de la tradition. Originaire d'Asie, évêque de Lyon dans les Gaules, en relations constantes avec Rome, il concentre, pour ainsi dire, en sa personne l'enseignement des églises d'Asie, des Gaules et de Rome.

Voici, parmi ses nombreuses citations (il cite les Actes environ 50 fois et souvent en joignant à sa citation le nom de l'auteur), les textes les plus intéressants :

Avant de rapporter l'incident de Simon le mage, il écrit : « Simon enim Samarites, magus ille, de quo discipulus et sectator apostolorum Lucas ait... [1] » Il montre en S. Luc le compagnon de S. Paul en la plupart de ses voyages, et il rassemble si bien les divers textes dans lesquels l'évangéliste est représenté à ses côtés, qu'il donne positivement le sommaire des douze derniers chapitres des Actes ; puis, il ajoute : « Omnibus his cum adesset Lucas diligenter conscripsit ea, uti neque mendax neque elatus deprehendi possit, eo quod omnia hæc constarent et seniorem eum esse omnibus qui nunc aliud docent, neque ignorare veritatem [2]. » Il attribue nettement à S. Luc le récit de la conversion de S. Paul (IX) : « Neque enim (hæretici) contendere possunt Paulum non esse apostolum quando in hoc sit electus ; neque Lucam mendacem esse possunt ostendere, veritatem nobis cum omni diligentia annuntiantem [3]. » Enfin, par ses citations, il s'attache à mettre en lumière la valeur historique des Actes des Apôtres. S. Luc connaissait parfaitement toutes choses et il a fait ses récits avec le souci de la plus grande exactitude [4].

2° Le canon de Muratori. — Le canon officiel des Saintes Ecritures à Rome, entre 170-200, attribue les Actes des Apôtres à S. Luc et il ajoute quelques détails sur les circonstances de leur composition :

> .....acta aute omniu(m) apostolorum
> sub uno libro scribta sunt lucas obtime theofi
> le comprindit quia sub præsentia ejus singula
> gerebantur sicuti et semote passione(m) petri
> evidenter declarat sed et profectione(m) pauli ab ur
> be ad spania proficiscentis..... [1].

S. Luc, d'après le canon de Muratori, n'aurait donc raconté que les faits dont il aurait été le témoin : « sub præsentia ejus singula gerebantur. »

3° Tertullien. — En Afrique, Tertullien, vers la fin du IIe siècle, cite de nombreux passages des Actes des Apôtres et il les emprunte à plus de vingt chapitres différents. Il désigne parfois l'œuvre de S. Luc par les expressions « Acta apostolica », « Acta Apostolorum », « Instrumentum Actorum » [2] ; parfois aussi, il indique clairement le nom de l'auteur, « Commentarius Lucæ » [3]. Faisant allusion au discours de S. Pierre, le jour de la Pentecôte, il écrit : « Porro, cum in eodem commentario Lucæ et tertia hora orationis demonstretur, sub qua Spiritu Sancto initiati, pro ebriis habebantur [4]. » A l'exemple de S. Irénée, il met en relief la valeur historique des Actes, l'exactitude de la plupart des faits qui y sont racontés se trouvant confirmée par les épîtres de S. Paul : « Exinde, decurrens (Paulus) ordinem conversionis suæ, de persecutore in apostolum, scripturam Actorum apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistolæ istius materia recognoscitur... » « Et sic ei ratio constat, Timotheum circumcidendi, et rasos introducendi in templum, quæ in Actis edicuntur, adeo vera, ut apostolo consonent profitenti : factum se Judæis Judæum [5]. »

4° Clément d'Alexandrie et Origène. — A la même époque, à Alexandrie, entre 190-203, Clément cite le début du discours de S. Paul à Athènes et il l'introduit en ces termes : « Luc aussi dans les Actes des Apôtres rapporte que Paul... [6] » Ailleurs, il fait remarquer que S. Luc rédigea dans les Actes des Apôtres la prédication de S. Paul, imitant S. Marc qui avait transmis dans son Evangile la prédication de S. Pierre : « Sicut Lucas quoque, et Actus Apostolorum stylo exsecutus agnosceret, et Pauli ad Hebræos interpretatus epistolam [7]. »

[1] Cf. *Contra Hæres.*, lib. I, cap. XXIII, 1 (P. G. VII, 670).

[2] « Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo et cooperarius ejus in evangelio, ipse facit manifestum, non glorians, sed ab ipsa productus veritate... Et reliqua omnia ex ordine cum Paulo refert, omni diligentia demonstrans et loca, et civitates, et quantitatem dierum, quoadusque Hierosolymam ascenderent ; et quæ illic contigerunt Paulo, quemadmodum vinctus Romam missus est, et nomen centurionis qui suscepit eum, et parasema navium, et quemadmodum naufragium fecerunt, et in qua liberati sunt insula, et quemadmodum humanitatem ibi perceperunt, Paulo curante principem ipsius insulæ, et quemadmodum inde Puteolos navigaverunt, et inde Romam pervenerunt, et quanto tempore Romæ commorati sunt. Omnibus his cum adesset Lucas etc., etc. » *(Contra Hæres.*, lib. III, cap. XIV, 1 : P. G. VII, 913, 914).

[3] Cf. *Contra Hæres.*, lib. III, cap. XV, 1 (P. G. VII, 917). Au même endroit, on lit encore : « Fortassis enim et propter hoc operatus est Deus plurima Evangelii ostendi per Lucam, quibus necesse haberent omnes uti ; ut sequenti testificationi ejus, quam habet de actibus et doctrina apostolorum, omnes sequentes et regulam veritatis inadulteratam habentes, salvari possint. Igitur testificatio ejus vera, et doctrina apostolorum manifesta, et firma et nihil subtrahens, neque alia quidem in abscondito, alia vero in manifesto docentium. »

[4] « Quoniam non solum prosecutor sed et cooperarius fuerit apostolorum, maxime autem Pauli, et ipse autem Paulus manifestavit in epistolis, dicens : « Demas me dereliquit et abiit Thessalonicam, Crescens in Galatiam, Titus in Dalmatiam ; Lucas est mecum solus. » Unde ostendit quod semper junctus ei et inseparabilis fuerit ab eo. Et iterum « salutat vos Lucas medicus dilectus. » Si autem Lucas quidem, qui semper cum Paulo prædicavit, et dilectus ab eo est dictus, et cum eo evangelizavit, et creditus est referre nobis Evangelium, nihil aliud ab eo didicit, sicut ex verbis ejus ostensum est ; quemadmodum hi qui nunquam Paulo adjuncti fuerunt, gloriantur abscondita et inenarrabilia didicisse sacramenta ?... Sic igitur et Lucas nemini invidens, ea quæ ab eis didicerat, tradidit nobis, sicut ipse testificatur dicens : « quemadmodum tradiderunt nobis qui ab initio contemplatores et ministri fuerunt verbi. » *(Contra Hæres.*, lib. III, cap. XIV, 1 : P. G. VII, 914, 915).

[1] Cité d'après Zahn, *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 1904.

[2] Cf. *De præscriptione* (P. L. II, 34, 35, etc., etc.).

[3] Cf. *De Jejunio*, X (P. L. II, 966).

[4] *De Jejunio*, X (P. L. II, 966).

[5] Cf. *Advers. Marcion.*, lib. V, cap. II (P. L. II, 472) ; *ibid.*, cap. III (P. L. II, 475).

[6] « Καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα · Ἄνδρες Ἀθηναῖοι κ. τ. λ. » *(Stromates*, lib. V, cap. 12 : P. G. IX, 124).

[7] Cf. *Adumbrationes in priorem D. Petri epistolam* (P. G. IX, 732).

Au IIIe siècle, dans la même région, Origène écrit dans le *Contra Celsum :* « Judas de Galilée et, avant lui, Theudas, comme en témoigne Luc dans les Actes des Apôtres, voulurent être quelqu'un de grand, mais parce que leur doctrine n'était pas de Dieu, ils disparurent et tous ceux qui croyaient en eux furent tout à coup dispersés [1]. » Ailleurs, dans son commentaire sur S. Jean, il fait cette judicieuse remarque : « Tous les évangélistes ont réservé à S. Jean de manifester dans tout son éclat la divinité du Christ... Luc, lui aussi, lorsqu'il eut dit : « J'ai raconté dans mon premier livre toute la suite des actions et des enseignements de Jésus, » a réservé les discours les plus achevés et les plus sublimes sur Jésus à celui qui avait reposé sur son sein [2]. »

Conclusion.— Donc, dès la fin du IIe siècle, sans faire allusion à la moindre contestation qui ait pu s'élever sur ce point parmi les chrétiens, dans les Gaules et en Asie, à Alexandrie et à Carthage, à Rome enfin, on déclare que le livre des Actes a été composé par saint Luc. Cette unanimité dans les témoignages est un sûr garant du bien-fondé de la tradition. Sans doute, il y eut alors des hérétiques : Marcionites, Ebionites, Sévériens ou Manichéens, pour rejeter l'authenticité des Actes des Apôtres ; mais leur verdict, guidé par des postulats dogmatiques erronés, est sans valeur aux yeux d'une critique impartiale. — Les Marcionites voyaient en S. Paul le seul apôtre ; ils ne pouvaient donc accepter un livre dont les premiers chapitres donnaient à S. Pierre une place aussi importante. — Les Ebionites et les Sévériens méprisaient S. Paul et rejetaient sa doctrine et ses épîtres ; ils devaient donc rayer de leurs Ecritures un livre dont la portion la plus considérable lui était uniquement consacrée. — Les Manichéens, enfin, n'admettaient pas la venue du Saint-Esprit ; ils ne pouvaient donc se donner l'illusion d'être dans la vérité qu'à la condition de considérer comme apocryphe un livre dont chaque page retraçait les œuvres merveilleuses du Paraclet [3].

5° Eusèbe de Césarée. — Eusèbe résume au IVe siècle tous les enseignements de la tradition ecclésiastique sur l'auteur des Actes des Apôtres.

Il place ce livre saint parmi les ὁμολογούμενα. c'est-à-dire parmi les livres admis sans aucune contestation : « Nous mettrons au premier rang la sainte tétrade des Evangiles que suit le livre des Actes des Apôtres... voilà les livres reçus de tous. [4] » Il n'hésite pas à l'attribuer à S. Luc : « Que Paul ait prêché l'Evangile aux Gentils... nous en avons la preuve en ses propres paroles comme aussi en ce que Luc a raconté dans les Actes [1] ». « Luc, un des nôtres, rappelle le souvenir (du recensement de Quirinius) en ces termes dans les Actes [2] ». « Luc parle de cette famine qui arriva sous Claude, et il raconte que les Frères d'Antioche envoyèrent à ceux de Judée par Paul et Barnabé ce que chacun d'eux avait abandonné [3] ». « Au livre des Actes, Luc nous dit en outre, etc., etc. [4] ».

Objections contre l'authenticité des Actes des Apôtres. — Pour infirmer la valeur probante de ces témoignages anciens, variés et multiples, on fait grand état de quelques paroles de S. Jean Chrysostome et de Photius. On a vraiment bien tort !

S. Jean Chrysostome dit dans sa 1re homélie sur les Actes des Apôtres :

> Beaucoup ignorent l'existence même de ce livre ou ne savent pas du moins quel en est l'auteur. C'est la principale raison qui m'en a fait entreprendre la longue et laborieuse explication ; j'ai résolu de dissiper ces ténèbres et de ne pas laisser un pareil trésor caché et enfoui... Les actions de Paul en occupent la majeure partie, ce qui ne doit pas nous étonner, puisqu'il a travaillé plus que tous les autres. Cela s'explique aussi par la raison que ce livre est écrit par son disciple, *le bienheureux Luc*, dont la vertu nous est surtout démontrée par son inviolable attachement à son maître, quoiqu'elle nous soit attestée par tant d'autres preuves... Quand il (S. Paul) dit ailleurs : « Jésus fut vu par Céphas, puis par les douze ; » et, quand il ajoute : « selon l'Evangile que vous avez reçu, » il fait allusion à l'Evangile écrit par S. Luc, *on ne se trompera donc pas en le regardant comme l'auteur de ce nouveau livre.* Or, en disant que c'est lui qui l'a fait, je veux dire que c'est le Christ [5].

Evidemment, ce langage peut surprendre. Mais prouve-t-il que les Actes ne sont pas de S. Luc? Nullement, il montre seulement qu'à Constantinople on connaissait peu alors les Actes des Apôtres. D'ailleurs, remarquons-le bien, S. Jean Chrysostome ne partage pas l'ignorance ambiante ; il attribue très nettement les Actes à S. Luc. Son affirmation est à retenir ; elle nous sera précieuse dans un instant pour interpréter un passage d'une homélie qu'il aurait prononcée le jour de l'Ascension. En cette circonstance, en effet, S. Jean Chrysostome aurait déclaré : « Multi enim auctorem ignorantes in multas diversas divisi sunt sententias : alii enim Clementem Romanum librum scripsisse contendunt, alii autem Barnabam, alii demum Lucam evangelistam [6] ».

De son côté, Photius se faisant l'écho de ce sentiment, a écrit : « L'auteur des Actes est selon les uns Clément de Rome, selon les autres Barnabé, selon d'autres, Luc l'évangéliste. Luc s'indique lui-même comme l'auteur quand, au seuil du livre, il avertit qu'il a écrit un autre récit des gestes du

[1] Cf. *Contra Celsum*, VI, 11 (P. G. XI, 1307) : « Καὶ Ἰούδας δὲ ὁ Γαλιλαῖος' ὡς ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἔγραψεν κ. τ. λ. »

[2] Cf. In Joannem, t. I, 6 (P. G. XIV, 29) : « Ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς εἰρηκὼς ἐν ἀρχῇ τῶν Πράξεων· τὸν μὲν ...διδασκεῖν ἀλλά γε τηρεῖ τῷ ἐπὶ τὸ στῆθος ἀναπεσόντι τοῦ Ἰησοῦ τοὺς μείζονας καὶ τελειοτέρους περὶ Ἰησοῦ λόγους ... »

[3] On trouvera l'opinion de ces divers hérétiques : pour les Marcionites, dans Tertullien, *Advers. Marcion.*, lib. V, cap. II (P. L. II, 472) ; — pour les Ebionites, dans S. Epiphane, *Hæres.* XXX, cap. XVI (P. G. XLI, 432) ; — pour les Sévériens, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, lib. IV, cap. XIX (P. G. XX, 401) ; — pour les Manichéens, dans S. Augustin, *De utilitate credendi*, VII (P. L. XLII, 69, 100, 368).

[4] Cf. H. E. III, 25.

[1] Cf. H. E. III, 4.

[2] Cf. H. E. I, 5.

[3] Cf. H. E. II, 8.

[4] Cf. H. E. II, 11.

[5] Cf. *In Act.* Hom. I (P. G. LX, 13-16).

[6] Cf. *Hom. in Ascens. Domini* (P. G. LII, 780).

Seigneur. En outre, il diffère des autres évangélistes en ceci que aucun d'entre eux ne pousse son récit jusqu'à l'Ascension du Christ. Lui seul, au contraire, expose avec soin l'Ascension et commence les Actes par l'Ascension [1] ».

Ces deux témoignages n'en font évidemment qu'un ; de plus, Photius, donnant son opinion personnelle, attribue clairement les Actes à S. Luc. Examinons donc de près le plus ancien témoignage, celui de S. Jean Chrysostome. Il est suspect ! et à juste titre. L'Evêque de Constantinople avait nommé sans hésitation l'auteur du livre des Actes dans sa première homélie : comment expliquer qu'il ait ensuite parlé à son auditoire, le jour de l'Ascension, avec aussi peu d'assurance ? C'est invraisemblable ! aussi Montfaucon a-t-il rejeté ce passage comme apocryphe. — Mais ce passage fût-il même authentique, qu'en résulterait-il ? Rien ! il est trop tardif pour diminuer en quoi que ce soit la valeur des affirmations des Pères et des Ecrivains ecclésiastiques de la fin du IIe et du IIIe siècle [2]. — De plus, comme un doute sur l'authenticité des Actes n'a jamais été formulé soit par les prédécesseurs (Pères du IIIe siècle) soit par les contemporains de S. Jean Chrysostome (Eusèbe et S. Jérôme, par exemple), nous pouvons, à bon droit, nous demander dans l'hypothèse où le passage de S. Jean Chrysostome serait authentique, si l'Evêque de Constantinople n'a pas dit de l'auteur des Actes des Apôtres ce que la tradition pensait alors de l'auteur de l'épître aux Hébreux [3].

Conclusion générale. — La tradition de l'Eglise universelle permet donc de regarder comme certaine la composition du livre des Actes des Apôtres par S. Luc [4].

Il serait intéressant de recueillir maintenant les enseignements du Nouveau Testament et de la tradition ecclésiastique sur ce personnage. Nous pourrons mieux, après avoir esquissé son portrait, nous rendre compte, s'il répond parfaitement dans ses traits essentiels à celui que dessine l'examen intrinsèque du livre des Actes des Apôtres. Ainsi sera mieux mise en valeur la preuve d'authenticité fournie par la critique interne.

[1] Cf. *Ad Amphilochium* quæstio 123 (P. G. CI, 716).

[2] « De telles sentences, comme le remarque très bien Meyer (*The Acts of the Apost.*, p. 2, Edimburg 1877), ne sont pas l'écho de la tradition historique, mais des conjectures de ceux qui l'avaient oubliée. En tout cas, ces fluctuations tardives n'affaiblissent nullement la valeur de la tradition antérieurement établie, car la valeur des traditions ne dépend pas de leur durée, mais de l'époque où elles ont pris naissance et des auteurs qui alors les représentent ». (Cf. Séméria, *Les Actes des Apôtres*, dans *Rev. Bibliq.* 1895, p. 323).

[3] « Epistola autem quæ fertur ad Hebræos non ejus creditur, propter styli sermonisque distantiam : sed vel Barnabæ juxta Tertullianum, vel Lucæ evangelistæ juxta quosdam, vel Clementis Romanæ postea Ecclesiæ episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone. » (S. Jérôme, *Ex catalogo scriptorum ecclesiasticorum*).

[4] « Le grand œuvre historique en deux parties qui se compose du troisième Evangile et des Actes des Apôtres ne nomme pas son auteur : mais on peut suivre jusqu'au milieu du second siècle la tradition ecclésiastique qui l'attribue d'une manière unanime à un écrivain du nom de Luc... On peut faire encore un pas plus avant : ceux qui ont groupé ensemble les quatre Evangiles — et cela s'est passé avant le milieu du second siècle, sinon longtemps auparavant — ont inscrit en tête de cet Evangile, le titre KATA AOUKAN. » (Cf. Harnack, *Luke the Physician*, p. 1).

B) S. Luc d'après les données néo-testamentaires et traditionnelles

I. Les données néo-testamentaires. — Le nom de S. Luc n'est mentionné que trois fois dans le Nouveau Testament, et c'est toujours dans les épîtres de S. Paul que nous le rencontrons.

De Césarée, ou plutôt de Rome, S. Paul envoie aux Colossiens la salutation de « Luc, le médecin bien-aimé » (Col. IV, 14) ; de Rome, il écrit à Philémon : « Epaphras, mon compagnon de captivité en Jésus-Christ, te salue, ainsi que Marc, Aristarque, Démas et Luc mes collaborateurs » (24) ; lors de sa seconde captivité à Rome, S. Paul mentionne que Luc, seul, est avec lui (II Tim., IV, 11). — Un autre passage de l'épître aux Colossiens nous prouve que S. Luc était originaire, non du Judaïsme, mais de la Gentilité : « Jésus aussi appelé Justus vous salue. Ce sont des circoncis et les seuls, parmi ceux de la circoncision, qui travaillent avec moi pour le Royaume de Dieu. » (Col. IV, 11). Or, S. Luc était à ce moment-là avec S. Paul et il travaillait avec lui. Enfin, le prologue du troisième Evangile dont nous avons déjà démontré l'authenticité (cf. *Ami*, 20 mars 1913, p. 230, 231), nous montre clairement que S. Luc n'a pas été disciple du Christ puisqu'il ne raconte que ce que lui ont transmis ceux qui furent, dès le commencement, témoins oculaires et ministres de la parole. (Luc, I, 2).

De ces divers textes, nous sommes en droit de conclure :

a) que S. Luc fut originaire de la Gentilité ;

b) qu'il fut médecin, donc personnage cultivé ;

c) qu'il fut compagnon et disciple de S. Paul et non disciple de N.-S. Jésus-Christ.

II. Données traditionnelles. — Les données traditionnelles confirment, de tout point, cette triple conclusion.

a) Elles font naître S. Luc au sein de la Gentilité, et d'ordinaire, lui assignent Antioche comme lieu d'origine. Le prologue monarchien (début du IIIe siècle) dit : « Lucas Syrus natione Antiochensis [1]. » — Eusèbe de Césarée : « Lucas celebri Antiochia genus trahebat [2]. » — S. Jérôme : « Lucas... Antiochensis », « natione Syrus Antiochensis [3]. »

b) Elles présentent S. Luc comme un médecin et un personnage cultivé. Le Prologue monarchien écrit : « Lucas... arte medicus [4] » ; Eusèbe : « Sed præter insitum civibus hellenismum, aliquando magis profecerat in litteris Lucas, quia medicæ artis peritus erat [5] » ; S. Jérôme : « Lucas, medicus Antiochensis ut ejus scripta indicant, græci sermonis non ignarus fuit... » « Lucas, igitur, qui inter omnes Evangelistas græci sermonis eruditis-

[1] Cf. Corssen, *Monarchianische Prologe*. Texte und Untersuchungen, t. 15, I, p. 7.

[2] Cf. *Supplementa quæstionum ad Stephanum*. (P. G. XXII, 961).

[3] Cf. *De viris illustribus*, VII (P. L. XXIII, 620), et *in Matth. Prolog.* (P. L. XXVI, 18).

[4] Cf. Corssen, *ibid.*

[5] Cf. *loc. cit.* (P. G. XXII, 961).

simus fuit, quippe ut medicus, et qui evangelium græcis scripsit [1]. »

c) Elles le donnent comme un compagnon et un disciple de S. Paul et font, maintes fois, remarquer qu'il n'a pas été le témoin de ce qu'il raconte dans son Evangile. Ainsi S. Irénée : « Luc, le compagnon de Paul [2] » ; — Tertullien : « nobis fidem... insinuant ex apostolicis Lucas et Marcus. Porro, Lucas non apostolus sed apostolicus ; non magister sed discipulus ; utique magistri minor ; certe tanto posterior, quanto posterioris Apostoli sectator, Pauli sine dubio [3] » ; — le Prologue monarchien : « Lucas... discipulus Apostolorum, postea Paulum secutus [4] » ; — les Constitutions apostoliques (IVe siècle) : « Ensuite, que le diacre ou le prêtre lise les Evangiles que moi, Matthieu, et Jean nous vous avons livrés et que les aides de Paul, Luc et Marc, vous ont laissés [5] » ; — S. Jérôme : « Lucas... sectator apostoli Pauli, et omnis peregrinationis ejus comes ». « In Novo Testamento Apostoli genuerunt Paulus Timotheum, Lucam et Titum multosque alios ; Petrus, Marcum evangelistam et cæteri cœteros ». « Lucas... qui et ipse discipulus Apostoli Pauli, in Achaiæ Bæotiæque partibus volumen condidit, quædam altius repetens, et ut ipse in prœmio confitetur, audita magis quam visa describens [6] » ; — S. Jean Chrysostome : « Celui qui a écrit ce livre est le bienheureux Luc, disciple de Paul [7] » ; — Théodoret : « Car le bienheureux Luc lui-même qui n'avait pas été spectateur, dit, au début de son œuvre (son Evangile), qu'il raconte les faits sur lesquels il s'est renseigné avec certitude, et nous, bien que nous sachions qu'il n'a pas vu ce qu'il raconte et qu'il a reçu des autres sa doctrine, nous n'ajoutons pas moins foi à ses récits et à ceux de Marc qu'aux récits de Matthieu et de Jean [8] » ; — S. Augustin : « Divina Providentia procuratum est per Spiritum Sanctum, ut quibusdam etiam ex illis qui primos Apostolos sequebantur, non solum annuntiandi, verum etiam scribendi evangelium tribueretur auctoritas : hi sunt Marcus et Lucas... » « Hinc enim non solum Matthæi, verum etiam Lucæ ac Marci evangelium, qui eosdem discipulos secuti sunt, in non imparem auctoritatem receptum est [9]. »

En raison de l'unanimité de ces témoignages, il n'y a pas lieu de retenir l'opinion de S. Epiphane et de S. Grégoire le Grand d'après lesquels S. Luc aurait été soit l'un des 72 disciples [1], soit l'un des deux disciples d'Emmaüs [2].

C) Les caractères intimes du livre des Actes, considéré en lui-même ou en relation avec le troisième Evangile, spécialement l'affinité et la connexité des deux prologues (Luc I, 1-4 ; Act. I, 1-2), *prouvent que le livre des Actes des Apôtres a été composé par l'évangéliste S. Luc.* (Art. 1, 2e partie) [3].

I. Preuve d'authenticité tirée de l'étude intrinsèque du livre des Actes. — Cette preuve peut se formuler de la façon suivante :

L'étude intrinsèque du livre des Actes nous montre que son auteur était un grec cultivé, issu de la Gentilité, un médecin ou du moins quelqu'un très au courant des choses de médecine, enfin un compagnon et un disciple de S. Paul. — Or, d'après les données scripturaires et traditionnelles, S. Luc, nous l'avons vu, réalise, toutes ces conditions. — Donc S. Luc est l'auteur des Actes des Apôtres.

Nous avons déjà prouvé la mineure de notre syllogisme ; établissons la majeure par la critique interne.

1° L'auteur du livre des Actes était un Grec cultivé, issu de la Gentilité. — Le livre des Actes est l'un des livres dont la grécité est la meilleure dans le Nouveau Testament. « Dans cette œuvre d'art, a dit Harnack, car les Actes des Apôtres sont une œuvre d'art, il y a un travail littéraire de premier rang tant au point de vue de la construction qu'au point de vue du style [4]. » Evidemment, nous ne voulons pas nier qu'il y ait, surtout dans les douze premiers chapitres, des expressions incorrectes, des tournures qui sentent l'araméen, indices des sources dont s'est servi l'auteur ; mais il reste acquis et reconnu de tous, que dans leur ensemble les Actes des Apôtres ont beaucoup plus de termes classiques et beaucoup moins d'hébraïsmes que les autres écrits du Nouveau Testament. D'ailleurs, le prologue suffirait à lui seul pour attester chez l'auteur des Actes une grande facilité à manier la langue grecque : ce prologue est une petite préface conçue et rédigée selon les usages de l'époque et selon les règles suivies par les meilleurs classiques.

Si l'on examine maintenant les institutions d'alors, l'auteur des Actes se révèle encore comme un grec cultivé par sa connaissance des lieux, des hommes, des mœurs locales et des usages administratifs. Nous aurons l'occasion de revenir plus longuement sur cette question quand nous parle-

[1] Cf. *Ibid.* (P. L. XXIII, 620) et aussi *Epistol.* 20, 4 (P. L. XXII, 378).
[2] Cf. *Contra Hæres.*, lib. III, cap. IV, 1 (P. G. VII, 845).
[3] Cf. *Advers. Marcion.*, lib. IV, 2 (P. L. II, 363, 364).
[4] Cf. Corssen, *Ibid.*
[5] Cf. lib. II, cap. LVII (P. G. I, 729).
[6] Cf. *De viris illustribus*, VII (P. L. XXIII, 622). Au même passage, on lit encore : « Aliud quoque edidit (Lucas) volumen egregium, quod titulo apostolicarum πράξεων prænotatur, cujus historia usque ad biennium Romæ commorantis Pauli pervenit ; id est, usque ad quartum Neronis annum. Ex quo intelligimus in eadem urbe librum esse compositum... Sepultus est Constantinopoli, ad quam urbem vicesimo Constantii anno, ossa ejus cum reliquiis Andreæ apostoli translata sunt » — Cf. aussi *In Isaiam*, lib. XVIII, cap. LXV (P. L. XXIV, 650), et *In Matth. Prolog.* (P. L. XXVI, 18). — Eusèbe H. E. lib. III, cap. IV, 6 : « Luc... fut le plus longtemps le compagnon de Paul. »
[7] Cf. *In Matth.* Homil. I (P. G. LVII, 16) et *in Act.* Homil. I (P. G. LX, 15).
[8] Cf. *Religiosa historia*, Præfat. (P. G. LXXXII, 1292, 1293).
[9] Cf. *De consensu Evangelistarum*, cap. I (P. L. XXXIV, 1043), et *Contra Faustum*, lib. XVII, cap. III (P. L. XLII, 341).

[1] « Cette province fut confiée à Luc, l'un des 72 disciples. » *(Advers. Hæres.*, lib. II, t. I ; *Hæres.*, LI : P. G. XLI, 908).
[2] « Hinc Lucas ait : quod ambularent duo ex discipulis in via Cleophas et alius (Luc, XXIV, 13) quem profecto alium, dum tam studiose tacuit, ut quidam dicunt, seipsum fuisse monstravit. » *(Libri Moralium*, Præfat. : P. L. LXXV, 517).
[3] Toute cette preuve d'authenticité interne, nous l'établirons sans nous servir des fragments rédigés à la première personne, dont l'authenticité ne sera établie que dans le § 3 du présent Bulletin, consacré à l'unité littéraire du livre des Actes.
[4] Cf. Harnack, *Luke the Physician*, p. 144 ; — Blass, *Acta Apostolorum*, p. 12 et ss. (1895).

rons de la valeur historique des Actes des Apôtres. Pour l'instant, que nos lecteurs veuillent bien se reporter aux ch. XIII-XXVIII des Actes ; ils y trouveront des preuves abondantes de ce que nous avançons.

Enfin, ce grec cultivé connaissait parfaitement et aimait à raconter tout ce qui concernait l'évangélisation d'Antioche ou le rôle joué par cette cité aux origines du Christianisme.

Ainsi, il note que l'un des sept diacres, Nicolas, était natif d'Antioche (VI, 6) ; que des hommes de Chypre et de Cyrène prêchèrent, les premiers, la foi à Antioche (XI, 20) ; qu'à Antioche les disciples du Christ furent pour la première fois appelés « chrétiens » (XI, 26). Il connaît l'enquête menée à Antioche par Barnabé sur le désir des frères de Jérusalem (XI, 22-24), les débuts d'apostolat de Saul à Antioche sous la direction de Barnabé (XI, 25), la prophétie d'Agabus (XI, 28), la collecte faite à Antioche pour les frères de Judée (XI, 29, 30). Il mentionne, par leur nom, les cinq prophètes et docteurs de l'Eglise d'Antioche : Barnabé, Siméon, appelé Niger, Lucius de Cyrène, Manahen, qui avait été élevé avec Hérode le Tétrarque, et Saul, bien que quelques-uns d'entre eux aient laissé peu ou point de traces dans l'Eglise primitive ; il donne même leur surnom, leur lieu d'origine ou leur compagnon d'enfance [1] (Luc XIII, 1). Il présente la première mission de Paul et de Barnabé comme une entreprise antiochienne (XIII, 1-3) ; il fait éclater à Antioche la crise au sujet de la circoncision des Gentils (XV, 1 et 2) ; il raconte toutes les circonstances de la brouille, survenue à Antioche, au début de la seconde mission entre Paul et Barnabé (XV, 36-39).

Or, à Antioche, il y avait des Juifs sans doute ; mais il y avait aussi et, en très grand nombre, des Grecs qui se convertirent à la voix des disciples, venus de Chypre et de Cyrène. Parmi ces convertis de la première heure devait être l'auteur des Actes si bien informé de tout ce qui concerne cette Eglise. L'étude intrinsèque des Actes des Apôtres, loin de s'opposer à la donnée traditionnelle d'après laquelle cet auteur aurait été originaire d'Antioche, confirme donc admirablement cette assertion.

2° L'AUTEUR DU LIVRE DES ACTES ÉTAIT UN MÉDECIN OU DU MOINS QUELQU'UN TRÈS AU COURANT DES TERMES DE MÉDECINE. — Hobart a consacré sa vie à prouver philologiquement que l'auteur des Actes était un médecin [2]. Sa thèse contient des exagérations de détail, mais dans son ensemble elle est inattaquable et les études postérieures, loin de l'infirmer, n'ont pu que la confirmer. Des critiques de la valeur de Hawkins, Zahn, Harnack ont adopté et développé ses conclusions [3]. Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'auteur des Actes, s'il n'était pas lui-même médecin, était certainement très au courant des termes médicaux usités dans les grands traités d'Hippocrate (Ve s.), de Dioscoride (Ier s. ap. J.-C.), de Galien (131-210 ap. J.-C.).

Cette preuve philologique est très impressionnante. La donner dans toute son ampleur exigerait ici de nombreuses pages et condamnerait nos lecteurs à une lecture qui pourrait leur paraître fastidieuse. Ceux d'entre eux que cette étude intéresse plus particulièrement, pourront toujours se procurer les traités spéciaux ; nous croyons préférable, dans l'intérêt du plus grand nombre, de nous contenter de citer ici quelques exemples caractéristiques.

Act. III, *7*. La description du boiteux, guéri à la porte du temple, est très précise. Pierre l'aide à se lever ; au même instant, ses jambes et ses pieds deviennent fermes, d'un bond il est debout et se met à marcher. On ne manque pas de noter qu'il était boiteux de naissance et âgé de plus de quarante ans, autant de circonstances qui rendaient la guérison plus merveilleuse encore aux yeux d'un médecin (III, 2 ; IV, 22). Le terme σφύδρον, « jambe, » employé ici est un mot très rare, c'est un terme technique pour désigner les articulations des os de la jambe (cf. Galien).

Act. V, *5, 8*. Histoire d'Ananie et de Saphire. Ἐκψύχειν « expirer » est un terme exclusivement réservé à la littérature médicale. On ne trouve d'exemple de son emploi, avant S. Luc, que dans Hippocrate et Galien.

Act. IX, *18*. Guérison de Saul. « Il tomba des yeux de Saul comme des écailles. » Or le verbe ἀποπίπτειν, employé ici, désigne la chute des écailles ou des croûtes formées par une plaie sur quelque partie malade du corps. Hippocrate l'applique au détachement de la croûte formée par une brûlure dans une opération médicale. De même λεπίς, « écaille, » est le terme reçu, en médecine, pour indiquer les croûtes ou écailles qui se forment sur une plaie.

Act. IX, *33*. Dans la guérison d'Enée à Lydda, on ne manque pas de noter qu'il était couché sur un grabat depuis huit ans.

Act. X, *10*. L'auteur des Actes parle de la vision de S. Pierre en se servant du mot ἔκστασις. Souvent, dans le Nouveau Testament, il est question de vision et, néanmoins, S. Luc est le seul à employer ce terme. Or ἔκστασις était d'emploi courant en langage médical pour signifier l'évanouissement, l'état de quelqu'un hors de soi.

Act. X, *40*. Résurrection par S. Pierre à Joppé de Tabitha. Le terme ἀνεκάθισεν, dont se sert l'auteur des Actes, ne se trouve qu'en cet endroit du Nouveau Testament. Or, ce terme était toujours

[1] Luc, évangéliste et auteur des Actes des Apôtres, ne doit pas être confondu avec le Lucius de Cyrène mentionné ici.

[2] Cf. *The Medical Language of St. Luke*, A Proof from internal evidence that the Gospel according to St. Luke and the Acts of the Apostles were written by the same Person, and that the Writer was a medical man. Dublin, 1882.

[3] « Hobart a prouvé *pour quiconque est capable d'apprécier une preuve* que l'auteur de l'œuvre littéraire, attribuée à S. Luc, fut un homme familiarisé avec le langage scientifique de la médecine grecque, en un mot un médecin grec. » (Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 427 ; et Harnack, *Luke the Physician*, p. 13-17, et Appendice I, p. 175-198).

employé par les écrivains médicaux pour indiquer l'acte du malade qui se met sur son séant.

Arrêtons ici cet examen détaillé des termes ; nos lecteurs voudront bien noter que nous nous sommes borné aux dix premiers chapitres des Actes ; les mêmes remarques seraient à faire dans la suite du volume. Ainsi, le mot παραχρῆμα, que nous retrouvons dans les Actes jusqu'à 17 fois, ne se rencontre que deux fois dans le reste du Nouveau Testament où pourtant ne manquent pas les récits de guérisons. Or, on ne peut pas ne pas remarquer que ce terme, si souvent utilisé par les médecins, est celui dont ils se servaient pour montrer le prompt effet d'un remède. De même, on est très frappé à la lecture du livre des Actes de voir combien son auteur s'est soucié en toutes circonstances de distinguer soigneusement les malades ordinaires des possédés. (Cf. par exemple v, 16 ; xix, 11, 12). Pourquoi ? sinon, pour mieux mettre en relief les guérisons miraculeuses. Celles des possédés étaient d'un autre ordre.

Ici encore, nous pouvons donc affirmer que l'étude intrisèque des Actes des Apôtres ne s'oppose pas, bien au contraire, aux données scripturaires et traditionnelles d'après lesquelles l'auteur des Actes aurait été médecin.

3° L'auteur des Actes des Apotres était un compagnon et un disciple de S. Paul. — *a)* C'était un *compagnon* de S. Paul. La place très importante qu'occupe dans son livre l'Apôtre des Gentils, suffirait à elle seule à prouver notre assertion. Sur 28 chapitres que contiennent les Actes, 15 lui sont entièrement consacrés (xiii-xxviii), et nous devons ajouter que le chapitre ix, 1-30 parle encore de lui puisqu'il raconte sa conversion. En outre, au cours des différentes missions de S. Paul, les divers incidents sont notés dans leurs moindres détails avec une précision historique et géographique qui trahit à chaque instant non pas le narrateur qui écrit d'après des récits oraux ou des notes transmises, mais le témoin oculaire qui a tout vu par lui-même et qui revit, en quelque sorte, en les racontant, les scènes auxquelles il a assisté. Qu'on lise, par exemple, le récit de l'arrestation de S. Paul et de Silas à Philippes (xvi, 19-40) ou bien la narration des incidents qui se déroulèrent à Jérusalem à l'issue de la troisième mission : la foule ameutée contre S. Paul (xxi, 18-40), la comparution de l'Apôtre devant le peuple et le Sanhédrin (xxii, 1-xxiii, 10) ou enfin les entrevues de S. Paul à Césarée avec Félix, Festus et Agrippa (xxiv, 1-xxv, 32), et l'on ne pourra douter, un seul instant, de se trouver en présence de pages rédigées par un compagnon de S. Paul.

b) C'était un *disciple* de S. Paul. — Le contact assidu de l'auteur des Actes avec S. Paul se trahit dans son livre de la façon la plus saisissante par les idées et par les expressions spécifiquement pauliniennes que nous y rencontrons. Et ce fait mérite d'autant plus d'être signalé, que cet auteur ne semble pas avoir connu les épîtres de S. Paul.

Nos lecteurs connaissent les idées maîtresses de la théologie paulinienne : la justification par la foi seule, sans le concours des œuvres de la Loi, et l'universalité de la Rédemption, s'adressant à tous, aux Gentils comme aux Juifs. Or, on peut dire que les Actes, spécialement dans les canevas de discours de S. Pierre et de S. Paul, nous offrent sans cesse, par les allocutions prononcées ou par les récits des faits, un commentaire vivant de ces idées théologiques. Dans la maison de Corneille, S. Pierre déclare (x, 43) : « Tout homme qui croit en Lui (Jésus) reçoit par son nom la rémission de ses péchés ». A l'assemblée de Jérusalem, il constate que Dieu « n'a fait aucune différence entre les Gentils et les Juifs ayant purifié leurs cœurs par la foi » (xv, 9). De son côté, à Antioche de Pisidie, Paul dit aux Juifs : « Quiconque croit en Jésus-Christ est justifié de toutes les souillures dont il n'a pu être justifié par la Loi de Moïse » (xiii, 39). A Agrippa, il raconte que le Seigneur lui a dit sur le chemin de Damas : « Je t'ai tiré du milieu de ce peuple et des Gentils auxquels maintenant je t'envoie pour leur ouvrir les yeux... afin que, par la foi en moi, ils reçoivent la rémission des péchés et l'héritage avec les Sanctifiés » (xxvi, 17, 18). Le diacre Philippe déclare à l'eunuque de la reine d'Ethiopie qu'il peut être baptisé s'il croit de tout son cœur (viii, 37). Enfin, à Philippes, Paul et Silas ne demandent au geôlier, effrayé à la vue des portes de la prison grandes ouvertes, que de croire au Seigneur Jésus pour être sauvé (xvi, 31). Et nous pourrions ajouter encore bien d'autres exemples.

Si maintenant nous examinons la thèse de l'universalité de la Rédemption, nous constatons que l'auteur des Actes ne l'a pas moins mise admirablement en relief par les faits.

Au jour de la Pentecôte, des Parthes, des Mèdes, des Elamites, des habitants de la Mésopotamie, de la Judée, de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Egypte et des contrées de la Lybie, voisines de Cyrène, Romains de passage ici, soit juifs, soit prosélytes, Crétois et Arabes entendent le discours de S. Pierre sur les miracles, la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ et beaucoup d'entre eux, indistinctement, se convertissent (ii, 9-11). — Sur le chemin de Jérusalem à Gaza, le diacre Philippe reçoit d'un ange l'ordre d'aller baptiser l'eunuque de la reine d'Ethiopie (viii, 26-40). — Dieu dit à Ananie, lors de la conversion de S. Paul : « Va, car cet homme est un instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les nations » (ix, 15). — S. Pierre reçoit les Gentils dans l'Eglise, en la personne du centurion Corneille (x, 1-xi, 18), et il proclame que Dieu ne fait point acception de personnes, qu'en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable (x, 34, 35). Les fidèles de la circoncision, venus avec Pierre, sont tout hors d'eux-mêmes en constatant que le don du Saint-Esprit était répandu même sur les Gentils (x, 45). — A Jérusalem, les Chrétiens, émus de l'admission des Gentils dans l'Eglise, demandent à S. Pierre des explications sur sa conduite et dès qu'il les a fournies, ils glorifient Dieu, eux aussi, en disant : « Dieu a

donc accordé aussi aux Gentils la pénitence afin qu'ils aient la vie » (XI, 18). — A Antioche, on ne se borne pas à prêcher aux Juifs, on s'adresse également aux Grecs. Barnabé, député par l'Eglise de Jérusalem pour faire une enquête, est si satisfait de ce qu'il voit et de ce qu'on lui raconte qu'il va aussitôt à Tarse chercher Saul et l'amène pour travailler avec lui, à Antioche, à la conversion de la Gentilité (XI, 19-30). Enfin, les trois missions de S. Paul (XIII-XXI, 16) ont lieu parmi les Païens ; le salut est, d'abord, offert aux Juifs qui le repoussent ; ensuite, aux Gentils, au milieu desquels il produit des fruits merveilleux de conversion (XIII, 46, 47, etc.) ; et quand, au retour de la première mission en Galatie, S. Paul et S. Barnabé racontent aux Apôtres et aux Anciens de Jérusalem les merveilles opérées par leur ministère au sein des Gentils, tous en ressentent une grande joie (XV, 3, 12 ; XIV, 26, etc.).

Si l'auteur des Actes a été formé par S. Paul, s'il a vécu longtemps, comme l'affirment l'Ecriture et la Tradition, en un commerce intime avec lui, on conçoit tout naturellement qu'il se soit attaché à bien mettre en relief dans son livre les idées maîtresses de la théologie de son Maître.

Les mots n'affirment pas d'une façon moins probante que les idées la dépendance évidente de l'auteur des Actes des Apôtres vis-à-vis de S. Paul. Mais, ici encore, en raison du caractère trop spécial de la preuve, nous serons sobre et nous nous contenterons de signaler les conclusions communément reçues. Ainsi le mot χάρις, si souvent employé par S. Paul, se trouve 17 fois dans les Actes, 30 fois dans le troisième Evangile, et deux fois seulement dans tout le reste du Nouveau Testament. (Jean, I, 14, 17). Dans le Nouveau Testament, parmi les mots qui sont particuliers à S. Paul et à l'un quelconque des évangélistes, nous en trouvons 29 communs à Matthieu et à Paul ; 20, à Paul et à Marc ; 17, à Paul et à Jean *et 84 communs à Paul et à Luc.* Or, sur ces 84 mots, 33 se retrouvent dans les Actes, qui, à eux seuls, contiennent ainsi plus de termes pauliniens que n'importe quel autre Evangile. Comment expliquer ce fait sinon en voyant en l'auteur des Actes des Apôtres un compagnon et un disciple de S. Paul ?

Ajoutons enfin que S. Luc n'est jamais nommé dans les Actes des Apôtres. Cette constatation, loin de nous surprendre, est des plus naturelles si nous acceptons, relativement à la composition de ce livre, les données de la Tradition. Un auteur ne se désigne jamais par son nom, même quand il fait l'énumération de compagnons de route. Aristarque, au contraire, mentionné trois fois dans les épîtres de S. Paul (XIX, 29 ; XX, 4 ; XXVII, 2) conjointement avec Luc, est nommé dans les Actes des Apôtres aux endroits correspondant à ceux des épîtres, par le rédacteur des Actes.

Conclusion. — Et maintenant, concluons : Les récits des événements, les idées théologiques, les mots employés confirment, cette fois encore, la donnée scripturaire et traditionnelle d'après laquelle l'auteur des Actes des Apôtres aurait été un disciple et un compagnon de S. Paul. Nous avons donc prouvé les trois parties de notre majeure, et la conclusion s'impose, rigoureuse : il faut accepter le verdict de la Tradition ecclésiastique puisque tout, dans les Actes, nous y invite ; il faut proclamer, avec la Commission Biblique, que Luc est bien l'auteur de ce livre sacré.

Guidé toujours par les Consulteurs Romains, faisons maintenant un pas de plus et montrons que ce Luc, auteur des Actes, n'est autre que l'évangéliste S. Luc, que les Actes des Apôtres et le troisième Evangile ont eu le même auteur.

II. Preuve d'authenticité tirée de la comparaison des Actes des Apôtres avec le troisième Evangile. — « Que l'auteur des Actes des Apôtres soit le même que celui de l'Evangile qui porte le nom de S. Luc, c'est une chose hors de doute, disait Renan, et on ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée [1]. »

Nous non plus, nous ne nous attarderons pas longtemps à établir cette proposition ; nous essaierons, toutefois, de la prouver dans ses grandes lignes en notant : *a)* les ressemblances de *vocabulaire*, de *grammaire* et de *style* entre le troisième Evangile et les Actes des Apôtres ; *b)* l'utilisation des *termes médicaux* par le troisième Evangile comme par les Actes ; *c)* la mise en relief par le troisième Evangile des mêmes *idées théologiques*, spécifiquement *pauliniennes*, déjà mises en lumière par les Actes des Apôtres.

1° Ressemblances de *vocabulaire*, de *grammaire* et de *style* entre le troisième Evangile et les Actes des Apotres. — Sur 143 mots ou expressions employés au moins quatre fois dans le troisième Evangile, nous en retrouvons 108 dans les Actes [2]. Certaines formules sont également communes au troisième Evangile et aux Actes : telles les périphrases composées d'une proposition et de πρόσωπον, ou de χείρ, de ἡμέρα, avec εὑρίσκω ou ἔχω ; la prédilection pour le pluriel de certains mots : δεσμά, καιροί, μέρη ; les expressions construites avec καρδία, θέσθαι ἐν ταῖς καρδίαις ; l'usage fréquent de μέγας : φόβος μέγας, φωνὴ μεγάλη, et des verbes composés principalement avec ἀνά et διά.

Dans le troisième Evangile, comme dans les Actes, nous devons signaler au point de vue grammatical : l'emploi de l'article neutre avec un participe, l'introduction des interrogations par τό, l'emploi du verbe au pluriel avec un sujet collectif au singulier ; εἰπεῖν et λαλεῖν construits avec πρός ; ἦν διδάσκων pour ἐδίδασκεν 55 fois dans le troisième Evangile et 22 fois dans les Actes ; l'usage de l'optatif, si rare dans le Nouveau Testament et que nous rencontrons 10 fois dans le troisième Evangile et 13 fois dans les Actes des Apôtres, etc., etc.

Si l'on désire maintenant se rendre compte des similitudes de style entre le troisième Evangile et

[1] *Les Apôtres*, Introd., p. X.
[2] On trouvera dans Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, p. 11-14, le tableau de ces mots ou expressions.

les Actes, on n'a qu'à comparer, dans le texte grec naturellement, les passages suivants : Lc I, 66 et Act. XI, 21 ; — Lc XII, 14 et Act. VII, 27 ; — Lc XXIV, 19 et Act. VII, 22 ; — Lc I, 39 et Act. I, 15 ; — Lc XV, 20 et Act. XX, 37 ; — Lc XXIV, 4 et Act. I, 10, X, 30 ; — Lc XXIII, 1 et Act. V, 17 ; — Lc XVIII, 2 et Act. XXIV, 2, 5 ; — etc., etc.

On nous objecte qu'il y a des mots très fréquemment employés dans les Actes, qui ne se retrouvent pas dans le troisième Evangile. — C'est vrai. Mais il ne faudrait pas oublier que les sujets traités sont différents et qu'ils demandent souvent, pour être énoncés, des termes également différents. Le troisième Evangile parle de la vie, du ministère public, de la mort et de la résurrection de Notre-Seigneur ; les Actes des Apôtres sont une histoire des origines chrétiennes, un récit des voyages apostoliques de S. Paul, au milieu de la Gentilité, dans des contrées où Notre-Seigneur ne pénétra jamais. Quoi d'étonnant, dès lors, si les termes administratifs, géographiques ou militaires des Actes des Apôtres ne trouvent pas leurs équivalents dans le troisième Evangile ? Il ne saurait en être autrement.

On dit aussi : Le grec des Actes est meilleur que celui du troisième Evangile, spécialement dans la seconde partie (XIII-XXVIII) où les expressions classiques sont nombreuses. — C'est exact, et cette constatation, loin d'infirmer l'identité d'auteur pour les deux écrits, la confirme plutôt. Dans le troisième Evangile, S. Luc était forcément tributaire de sources araméennes orales ou écrites ; il ne pouvait s'en affranchir aussi aisément que s'il avait eu à raconter des faits dont il aurait été le témoin ; son style eut à en souffrir, comme il eut, d'ailleurs, à en souffrir dans les XII premiers chapitres des Actes, où les aramaïsmes sont plus fréquents et où la phrase est loin de valoir celle des derniers chapitres.

Nous conclurons donc avec M. Jacquier :

> Si nous tenons compte de toutes ces particularités de mots, d'expressions, de construction de phrases, le plus souvent identiques dans toutes les parties des Actes et le troisième Evangile, quelquefois cependant divergentes, nous devons conclure, pour expliquer les ressemblances et les divergences, que l'auteur de ces deux livres est le même, qu'il a imprimé à toutes les parties de son œuvre sa marque littéraire, comme rédaction, mais que, pour certaines sections, il a utilisé des sources écrites ou orales, dont il a conservé, à un certain degré, la phraséologie, tout en les retravaillant, surtout pour le style. Il est possible même qu'il ait cherché à imiter le style de ses interlocuteurs. Il reste donc établi que l'auteur du troisième Evangile et celui des Actes est le même, et que c'est Luc, le compagnon de Paul, le médecin, païen d'origine, probablement né à Antioche [1].

2° Utilisation des *termes médicaux* par le troisième Evangile comme par les Actes des Apotres. — A ce point de vue nous pouvons faire remarquer, d'abord, que le Prologue du troisième Evangile commence par les mêmes termes que la Préface du traité de médecine d'Hippocrate et que ce Prologue est aussi dans le genre d'une autre Préface composée par Dioscoride, médecin lui aussi, et qui vivait à peu près à l'époque de S. Luc.

Nous devons, ensuite, attirer l'attention sur les récits des guérisons miraculeuses, communes à S. Luc et à S. Marc. On verra avec quel soin le cas pathologique est décrit dans le troisième Evangile, combien les termes employés sont les mots qui conviennent et ceux-là seuls. Ainsi S. Luc ne dira pas παραλυτικός, il dira παραλελυμένος, expression médicale (v, 18) ; dans le cas du démoniaque de Capharnaüm, il se servira du mot ῥίπτειν qui était, dans la médecine de ce temps, l'expression consacrée pour désigner les phénomènes épileptiques (IV, 35) ; etc., etc. [1]

Pour terminer, montrons enfin l'utilisation de ces termes médicaux dans trois récits propres au troisième Evangile. — Dans la parabole du bon Samaritain, un profane n'eût parlé que d'huile ; S. Luc a parlé d'huile et de vin ; on se servait de ces remèdes alors, non pas seulement pour l'usage interne, mais aussi pour l'usage externe. L'expression médicale ἡμιθανῆ, « à demi-mort », n'est employée que dans cet endroit du Nouveau Testament (Lc X, 25-37). — Dans le récit de la guérison de la femme courbée (XIII, 11-13), on est frappé de la minutie et de la précision avec lesquelles sont décrites et la maladie et la guérison. Certains termes médicaux dont se sert l'évangéliste, ne sont employés que là dans le Nouveau Testament : tels sont v. g. ἀπολέλυσαι, ἀνορθώθη. Ce dernier mot est, en médecine, l'expression reçue pour indiquer qu'un membre ou toute autre partie du corps revient dans sa position normale. — Les mêmes remarques sont à faire à propos de la parabole de Lazare et du mauvais riche (XVI, 21-26). On y rencontre cinq expressions qui ne sont pas ailleurs dans les évangiles : ἕλκος, ἑλκοῦσθαι, καταψύχειν, ὀδυνᾶσθαι, χάσμα. Or, sur ces cinq expressions, les deux premières sont des termes exclusivement usités pour les malades ; les trois autres, qui sont des mots relativement rares, sont fréquemment employées par Hippocrate, Galien, etc., etc.

On ne sera donc pas surpris qu'un critique de la valeur d'Harnack n'ait pas hésité à conclure : « Il me semble qu'il est impossible de douter que le troisième Evangile et les Actes des Apôtres aient été composés par un médecin [2]. »

3° Mêmes *idées théologiques, spécifiquement pauliniennes* [3], dans le troisième Evangile et dans les Actes. — La justification par la foi, l'universalité de la Rédemption se retrouvent à toutes les pages du troisième Evangile à tel point

[1] Cf. Jacquier, *Histoire des Livres du Nouveau Testament*, t. III, p. 23, 24, et t. II, p. 450-457.

[1] Cf. Lc IV, 35 et Mc I, 26 ; — Lc IV, 38 et Mc I, 30 ; — Lc V, 12 et Mc I, 40 ; — Lc V, 18 et Mc II, 3 ; — Lc VIII, 27 et Mc V, 2 ; — Lc VIII, 43, 44 et Mc V, 26, 29 ; — Lc VIII, 55 et Mc V, 42 ; — Lc XXII, 50, 51 et Mc XIV, 17 ; — etc., etc.

[2] Cf. *Luke the Physician*, p. 198.

[3] Qu'on n'aille pas se méprendre ici sur notre pensée ! Quand nous parlons d'idées théologiques *spécifiquement pauliniennes*, nous ne voulons pas dire que ces idées sont propres à S. Paul. Elles sont puisées à la doctrine la plus authentique de Notre-Seigneur ; elles se retrouvent dans S. Matthieu comme dans S. Marc ; mais, nous les appelons « spécifiquement pauliniennes » parce qu'elles ont surtout été mises en relief par S. Paul dans sa prédication ou dans ses épîtres.

qu'elles constituent, en quelque sorte, la trame et le fond même du récit. Contentons-nous ici encore de quelques exemples : la foi du Centurion est louée (VII, 9) ; la pécheresse est sauvée par la foi (VII, 60) ; le Samaritain est guéri à cause de sa foi (XVII, 19) ; les miracles accordés par Notre-Seigneur en récompense de la foi de ceux qui demandent sont nombreux (V, 20 ; VII, 50 ; VIII, 48 ; XVIII, 42) ; on viendra de l'Orient et de l'Occident s'asseoir à la table dans le royaume de Dieu (XIII, 29) ; les paraboles du Pharisien et du Publicain, celles de l'enfant prodigue et du Bon Larron, montrent que le pardon est accordé à la pénitence du cœur, sans tenir compte de la nationalité, etc., etc.

Nous sommes donc en droit, par conséquent, de dire que les Actes des Apôtres et le troisième Evangile ont été composés par un seul et même auteur. Or, nous savons que le troisième Evangile a été composé par S. Luc (cf. *Ami* 1913, p. 230, 231). Donc S. Luc, l'évangéliste, a également composé les Actes des Apôtres.

Cette conclusion, nous espérons l'avoir solidement établie par la Tradition et l'étude intrinsèque des livres en question ; elle va maintenant être corroborée par les dépositions de S. Luc lui-même dans le prologue des Actes et par l'affinité des deux préfaces qu'il a mises en tête de ses écrits.

III. Preuve d'authenticité des Actes des Apôtres, tirée de l'affinité et de la connexité du prologue du troisième Evangile et du prologue des Actes des Apôtres :

Luc, I, *1-4* : « Après que plusieurs ont entrepris de composer une relation des choses dont on a parmi nous pleine conviction, conformément à ce que nous ont transmis ceux qui ont été, dès le commencement, témoins oculaires et ministres de la parole ; j'ai résolu moi aussi, après m'être appliqué à connaître exactement toutes choses depuis l'origine, de t'en écrire le récit suivi, excellent Théophile, afin que tu reconnaisses la certitude des enseignements que tu as reçus. »

Act. I, *1-2* : « Théophile, j'ai raconté *dans mon premier livre* toute la suite des actions et des enseignements de Jésus, jusqu'au jour où, après avoir donné, par l'Esprit-Saint, ses instructions aux Apôtres qu'il avait choisis, il fut enlevé au ciel. »

Ces deux prologues ont la même facture littéraire ; ils désignent un même personnage Théophile ; ils appartiennent à deux œuvres d'un même auteur.

En effet, le premier livre auquel il est fait allusion dans le prologue des Actes, ce premier livre qui contient la suite des actions et des enseignements de Jésus jusqu'à l'Ascension, est certainement le troisième Evangile et ne peut être que lui. Sans doute, cet Evangile n'est pas le seul à se terminer par l'Ascension du Divin Maître, le récit de S. Marc est aussi dans ce cas (XVI, 19) ; mais il est le seul à être, comme les Actes, dédié à l'excellent Théophile.

Par conséquent, par son prologue, l'auteur des Actes s'attribue nettement le troisième Evangile ; il corrobore ainsi notre conclusion faisant des Actes et du troisième Evangile l'œuvre de ce même auteur, que la tradition a nommé S. Luc l'évangéliste, compagnon et disciple de S. Paul.

La décision de la Commission Biblique relativement à l'authenticité des Actes des Apôtres repose donc vraiment sur des raisons inébranlables.

§ 3. — *L'Unité littéraire des Actes des Apôtres*

1° *Unité d'auteur :*

Par des arguments critiques, que suggèrent aussi bien la langue, le style, le genre littéraire que l'unité de but et de doctrine, on peut démontrer que le livre des Actes ne doit être attribué qu'à un seul auteur. Dès lors, il est possible de regarder comme dénuée de tout fondement, l'opinion des critiques récents suivant lesquels S. Luc n'est pas l'auteur unique, mais qu'il faut reconnaître à cet écrit plusieurs auteurs distincts. (Art. 2) [1].

Cet article condamne d'une façon générale les critiques indépendants qui ont prétendu découvrir dans les Actes deux et trois sources distinctes, émanant de milieux et d'auteurs différents et fusionnés tardivement par un rédacteur anonyme. (Voir ce que nous avons dit dans notre § 1er : *Etat de la question).* De telles théories, nous l'avons démontré, ne sont pas admissibles ; elles sont en opposition directe avec les données traditionnelles et les indices fournis par le livre des Actes. Inutile d'insister davantage ; tout ce que nous avons dit jusqu'ici justifie amplement l'attitude sévère de la Commission Biblique. Mais il faut bien noter que ce même article ne condamnerait pas les exégètes catholiques qui soutiendraient que S. Luc s'est servi, spécialement dans la première partie des Actes (I-XII), de sources écrites, adaptées par lui à son dessein et au cadre général de son récit.

Cet article proclame, en outre, qu'il règne à travers tout le livre des Actes une unité parfaite de but et de doctrine, une unité substantielle de langue, de style et de genre littéraire. Nous ne nous attarderons pas à prouver cette proposition ; c'est déjà fait. Nos lecteurs n'ont pas été sans remarquer que, dans la preuve d'authenticité interne, nous avons emprunté, indistinctement, nos arguments philologiques et doctrinaux à toutes les parties des Actes, aussi bien à la portion appelée par certains « Actes de Pierre » (I-XII) qu'à la portion appelée par d'autres « Actes de Paul » (XIII-XXVIII), sans avoir à signaler, entre ces divers passages, la moindre différence, sinon pour le style, un peu plus chargé d'aramaïsmes dans la première partie que dans la seconde, en raison des sources écrites utilisées par S. Luc. Nous n'avons fait abstraction dans notre enquête, et cela à dessein, que des fragments rédigés à la première

[1] « Utrum criticis rationibus, desumptis tum ex lingua et stylo, tum ex enarrandi modo, tum ex unitate scopi et doctrinæ, demonstrari possit librum Actuum Apostolorum uni dumtaxat auctori tribui debere ; ac proinde eam recentiorum scriptorum sententiam, quæ tenet Lucam non esse libri auctorem unicum, sed diversos esse agnoscendos ejusdem libri auctores, quovis fundamento esse destitutam ? — RESP. Affirmative ad utramque partem. »

personne, dont nous allons maintenant nous occuper exclusivement.

2° *Les fragments rédigés à la première personne du pluriel :*

Particulièrement, les péricopes principales des Actes où, abandonnant le discours à la troisième personne, on parle à la première personne du pluriel (Wirstücke), n'infirment pas l'unité de composition et l'authenticité des Actes. Nous devons même plutôt considérer que, historiquement et philologiquement, elles la confirment. (Art. 3) [1].

Dans son art. 2, la Commission Biblique avait proclamé, d'une façon générale, l'unité littéraire du livre des Actes. Elle aborde, dans l'art. 3, l'étude d'une portion très spéciale du livre des Actes des Apôtres : à savoir, celle des fragments rédigés à la première personne du pluriel. Aux yeux de beaucoup, ces fragments offraient de sérieuses difficultés contre la thèse de l'unité littéraire ; certains même allaient jusqu'à dire que ces difficultés étaient insurmontables.

La Commission Biblique a cru bon de consacrer tout un article à montrer que ces fragments rédigés à la première personne ne nuisaient ni à l'unité littéraire ni à l'authenticité des Actes des Apôtres, parce qu'ils étaient eux aussi l'œuvre de S. Luc, rédacteur de l'ensemble du livre.

I. Les « fragments-nous » n'infirment pas l'unité de composition des Actes des Apôtres, et même ils la confirment, parce que, au point de vue philologique et doctrinal, il est évident qu'ils ont certainement été écrits par l'auteur qui a composé le reste du volume [2].

1° Les « fragments-nous » au point de vue philologique. — L'argument philologique est ici d'une importance capitale ; mais, pour en sentir toute la valeur, il ne faut jamais perdre de vue que les fragments rédigés dans les Actes à la première personne (Act. xvi, 10-17 ; xx, 5-15 ; xxi, 1-18 ; xxvii, 1-xxviii, 16) ne comprennent que 97 versets sur 1007 et ne forment par conséquent que la dixième partie de l'œuvre totale.

Cette preuve philologique a été établie maintes fois, notamment, en 1866, par Klostermann dans ses *Vindiciæ Lucanæ*, et nous avons vu que Renan n'avait pas hésité à la faire sienne. De nos jours, elle a été reprise par B. Weiss, Hawkins, Vogel et surtout, encore une fois, par Harnack [1].

En nous basant sur l'examen linguistique le plus récent, voici les conclusions auxquelles on est arrivé :

a) 27 mots, manquant dans les quatre Evangiles, ne sont que dans les « fragments-nous » et dans la seconde partie des Actes (xiii-xxviii).

15 mots, manquant dans les quatre Evangiles, ne sont que dans les « fragments-nous » et dans la première partie des Actes (i-xii).

22 mots, manquant dans les quatre Evangiles, se trouvent dans les « fragments-nous » et dans les deux parties des Actes indistinctement.

Nous avons donc environ 64 mots ou locutions qui sont communs aux « fragments-nous » et aux seuls Actes des Apôtres, et cela pour 97 versets seulement !

b) Sur 143 mots ou locutions employés au moins quatre fois par le troisième Evangile et les Actes, nous avions fait remarquer que 108 se retrouvaient dans les Actes. Or sur ces 108, nous en rencontrons 44 dans les « fragments-nous ». Ce chiffre est-il assez impressionnant pour attester la communauté d'origine du troisième Evangile, des Actes des Apôtres et des « fragments-nous » ?

c) Enfin 20 mots sont seulement dans les « fragments-nous » et dans le troisième Evangile. En vain les cherche-t-on dans Matthieu, Marc, Jean et dans les Actes des Apôtres, et ainsi nous avons, sur 97 versets, 64 mots communs aux « fragments-nous » et au troisième Evangile.

En résumé, dans ces 97 versets nous retrouvons 130 mots ou locutions rares, spéciales au troisième Evangile ou aux Actes ou aux deux ensemble, et qu'on chercherait en vain dans Matthieu, Marc ou Jean.

d) Ces résultats apparaîtront encore plus frappants, si l'on examine les termes que les « fragments-nous » ont en commun avec les autres Evangiles.

Or avec Matthieu, ils n'en ont que 6 ;
avec Marc, ils n'en ont que 3 ;
avec Jean, ils n'en ont que 4 ;

tandis qu'ils en *avaient 64 avec l'Evangile de S. Luc*. N'est-on pas en droit de déclarer que cette enquête philologique conduit à des conclusions voisines de la certitude ?

e) Nous avons noté dans le troisième Evangile et

[1] « Utrum in specie, pericopæ in Actis conspicuæ, in quibus, abrupto usu tertiæ personæ, inducitur prima pluralis (Wirstücke), unitatem compositionis et authenticitatem infirment ; vel potius historice et philologice consideratæ eam confirmare dicendæ sint ? — Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam. »

[2] Nous ne nous attarderons pas ici à montrer que la première personne n'a pas été conservée dans ces passages par inattention. Il y a longtemps déjà que Renan a fait justice de cette puérile observation. Dans *Les Apôtres* (Introd., p. x) il écrivait : « En beaucoup d'endroits, l'auteur des Actes se sert dans le récit du pronom nous, indiquant ainsi que, pour lors, il faisait partie de la troupe apostolique qui entourait Paul. Cela semble démonstratif. Une seule issue, en effet, se présente pour échapper à la force d'un tel argument : c'est de supposer que les passages où se trouve le pronom *nous* ont été copiés par le dernier rédacteur des Actes dans un écrit antérieur, dans des mémoires originaux d'un disciple de Paul, par exemple de Timothée, et que le rédacteur par inadvertance aurait oublié de substituer à *nous* le nom du narrateur. Cette explication est bien peu admissible. On comprendrait tout au plus une telle négligence dans une compilation grossière. Mais le troisième Evangile et les Actes forment un ouvrage très bien rédigé, composé avec réflexion et même avec art, écrit d'une même main et d'après un plan suivi. Les deux livres réunis forment un ensemble absolument du même style, présentant les mêmes locutions favorites et la même façon de citer l'Ecriture. Une faute de rédaction aussi choquante que celle dont il s'agit serait inexplicable. On est donc invinciblement porté à conclure que celui qui a écrit la fin de l'ouvrage en a écrit le commencement, et que le narrateur du tout est celui qui dit *nous* aux passages précités... Comprendrait-on qu'un rédacteur écrivant à distance se fût laissé dominer, à un tel point, par les souvenirs d'un autre ? Ces souvenirs feraient tache dans l'ensemble. Le narrateur qui dit *nous* aurait son style, ses expressions à part ; il serait plus paulinien que le rédacteur général. Or cela n'est pas ; l'ouvrage présente une parfaite homogénéité. »

[1] Cf. B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, 3 Aufl., Berlin 1897. Il est à remarquer que B. Weiss, tout en rejetant l'authenticité des Actes, a merveilleusement fait ressortir l'unité littéraire du livre. — Hawkins, *Horæ Synopticæ*. — Vogel, *Charakteristik des Lukas*. — Harnack, *Luke the Physician*, p. 27-120.

dans les Actes des Apôtres l'emploi de termes médicaux ; pour les « fragments-nous, » nous pouvons faire la même remarque.

Ainsi xx, 9, dans le récit du jeune homme de Troas qui, gagné de sommeil, tombe du troisième étage et se tue, nous avons des locutions καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ ὕπνου qui sont particulières à S. Luc, ne sont pas employées ailleurs dans le Nouveau Testament ; mais, par contre, sont d'un usage courant en médecine en pareille circonstance. — xxvii, 3, le terme ἐπιμέλεια que nous trouvons ici seulement dans le N. T., est médical, il indique le soin extrême que l'on prend d'un malade. Dans la parabole du bon Samaritain, S. Luc avait également dit ἐπιμελεῖσθαι (Luc, x, 34, 35). — xxvii, 17. Les matelots au milieu de la tempête ont recours à tous les moyens de salut qui sont à leur disposition, ils cintrent le navire. Or le verbe ὑποζωννύναι n'est jamais employé pour désigner l'action de cintrer un navire ; c'est le terme médical dont on se sert pour indiquer l'acte de bander une blessure. — xxviii, 3-6, quand S. Paul dans l'île de Malte est mordu par une vipère, l'auteur des « fragments-nous » emploie le mot καθῆψεν. Or, ce terme désigne en médecine l'invasion du poison à travers le corps et il ne se rencontre que dans les écrits de S. Luc. La vipère est nommée θηρίον. Or on appelait, en médecine, le sérum de vipère θηριακή. L'indication des deux résultats possibles de la morsure : enfler ou tomber mort subitement, décèle un homme du métier. Un profane se fût contenté de parler de mort subite. Le mot πίμπρασθαι, qui ne se trouve qu'ici dans le Nouveau Testament, est l'expression médicale pour désigner l'enflure, etc., etc. — Enfin au chap. xxviii, 8-10, la description de la maladie du père de Publius trahit le médecin : πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ, locution médicale très précise.

Et, dès lors, comment être surpris que nous recueillions chez les critiques indépendants, qui se sont livrés à cet examen philologique, des assertions du genre de celles-ci : « On peut affirmer en toute certitude que les « fragments-nous » et les Actes des Apôtres ont un seul et même auteur [1]. » — « On peut regarder comme probable que l'auteur des « fragments-nous » a été un médecin [2]. » — « I was quite content to shield myself behind Blass ; but Harnack has now stepped in with decisive effect. The following pages will supply not a few grammatical points to supplement Harnack's stylistic evidence in Luke the Physician [3]. » — « Il y a un concours immense d'évidence interne et linguistique en faveur de l'opinion d'après laquelle le rédacteur de ces sections (les fragments-nous) fut la même personne que l'auteur principal des Actes et du troisième Evangile [4]. » — « Comment peut-on nier que l'auteur des « fragments-nous » et des Actes des Apôtres soit une seule et même personne ? [1] »

La Commission Biblique est donc en excellente compagnie scientifique quand elle proclame que les « fragments-nous » confirment philologiquement l'unité de composition et l'authenticité des Actes des Apôtres.

Contre notre conclusion philologique on objecte, nous le savons, les ἅπαξ λεγόμενα bien plus nombreux dans les « fragments-nous » que dans tout le reste des Actes : on en rencontre 111 pour 97 versets alors que dans la première partie des Actes il y en a 188 pour 480 versets et, dans l'ensemble du livre, seulement 657. — C'est vrai ! mais sous prétexte d'arithmétique, il ne faudrait pas déraisonner. Comment être surpris qu'il y ait davantage d'ἅπαξ λεγόμενα dans les « fragments-nous » où le sujet traité, voyages et naufrage, est si spécial et ne se retrouve pas ailleurs dans le volume ? Et, de fait, si l'on tient compte que les 3/4 des ἅπαξ λεγόμενα sont des mots géographiques ou administratifs, on voit que leur nombre n'est pas plus considérable que dans n'importe quelle partie du livre. Ce qui est surprenant, au contraire, c'est qu'en dépit de cette matière nouvelle, nous ayons trouvé le vocabulaire et le style des « fragments-nous » si conforme au vocabulaire et au style du troisième Evangile et des Actes des Apôtres.

2° Les « fragments-nous » au point de vue doctrinal. — La comparaison ne peut pas se faire, comme nous l'avons fait pour le troisième Evangile et les Actes, au point de vue des idées spécifiquement pauliniennes de justification par la foi seule et d'universalité de la Rédemption. Des récits de voyage ne prêtent pas à semblables exposés. Mais rien dans les « fragments-nous » ne contredit les idées théologiques exprimées dans les Actes et dans le troisième Evangile. Dans leur première section xvi, 10-17, ils montrent le salut porté aux Macédoniens sur un ordre du ciel, et, au cours des récits qui leur sont particuliers, ils font preuve de cette même sollicitude dont ont fait preuve le troisième Evangile et les Actes pour narrer les guérisons, les manifestations de l'Esprit, les apparitions d'anges. Rien que dans ces 97 versets nous trouvons accumulés tous les faits suivants : exorcisme, guérison par imposition des mains, morsure inoffensive de serpent, résurrection d'un mort, prophétie des disciples de Tyr, prophéties d'Agabus, des filles de Philippe, de S. Paul, apparition d'un ange à S. Paul au milieu de la tempête, vision de S. Paul à Troas.

II. Les « fragments-nous » n'infirment pas l'authenticité des Actes des Apôtres, et même ils la confirment, parce qu'ils émanent eux aussi d'un disciple et d'un compagnon de S. Paul et que ce disciple et ce compagnon de S. Paul n'a pu être que S. Luc.

1° Les « fragments-nous » ont été rédigés par un compagnon de S. Paul. — Le rédacteur du jour-

[1] Cf. Harnack, *Luke the Physician*, p. 81, et aussi p. 67-84.
[2] Cf. Clemen, *Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren Forschungen*, p. 785 et ss. (1905).
[3] Cf. Moulton, *A Grammar of the New Testament* (1908), p. 14. Moulton est la meilleure autorité contemporaine en fait de grec néo-testamentaire.
[4] Cf. Hawkins, *Horæ Synopticæ*, cité par Harnack, *Luke the Physician*, p. 82.

[1] Cf. Vogel, *Charakteristik des Lukas*, p. 61 et ss.

nal de voyage raconte, en effet, en acteur, à la première personne, les péripéties des diverses pérégrinations exécutées par lui en compagnie de S. Paul et la traversée de Césarée à Rome. Quand il s'agit pour S. Paul d'aller en Macédoine, il dit sans transition : « Nous cherchâmes aussitôt à passer en Macédoine » (xvi, 10), et la suite du récit : les escales à Samothrace et à Néapolis, les débuts de l'évangélisation à Philippes continuent à la première personne (xvi, 10-17). Puis, la troisième personne du pluriel réapparaît. S. Paul, accompagné de Silas, quitte Philippes et va à Thessalonique, Bérée, Athènes, Corinthe, Jérusalem, Antioche. L'auteur des morceaux en *nous* est resté vraisemblablement à Philippes et S. Paul l'y retrouve à la fin de la troisième mission : aussitôt, le récit reprend à la première personne. (xx, 5). Sopater de Bérée, Aristarque et Secundus de Thessalonique, Caïus de Derbé, Timothée, Tychique et Trophime d'Asie (xx, 4) prirent les devants et « nous attendirent à Troas. » (xx, 5). L'auteur des morceaux en *nous* s'embarque donc à Philippes avec S. Paul, il va rejoindre à Troas ses autres compagnons (xx, 6). Désormais, jusqu'à la fin du livre la narration se poursuivra avec des alternances de morceaux à la première ou à la troisième personne du pluriel, les morceaux à la première personne devenant de plus en plus longs. Seront rédigés en *nous* les récits renfermant des détails précis, minutieux : escales de voyage, incidents divers, péripéties de la tempête, naufrage à Malte, arrivée à Rome (xx, 6-15 ; xxi, 1-17 ; xxvii, 1-44 ; xxviii, 1-16). Seront rédigés à la troisième personne les événements particuliers à S. Paul seul, auxquels l'auteur des « fragments-nous » ne s'est pas trouvé mêlé, mais sur lesquels il a été aussitôt renseigné et de meilleure source : entrevue de S. Paul avec les Presbytres de Milet (xx, 18-38) et l'apôtre S. Jacques à Jérusalem (xxi, 17-25) ; accomplissement du vœu de naziréat temporaire, dénonciation des juifs d'Asie, arrestation de S. Paul, dialogue avec le tribun, discours de S. Paul au peuple et à la multitude, comparution de S. Paul devant le Sanhédrin, complot ourdi par les Juifs et façon dont il fut découvert (xxi, 26-xxiii, 22). La précision de tous ces détails ne doit pas nous surprendre, si l'on veut bien remarquer que l'auteur des morceaux en *nous* avait parlé précédemment de « *notre arrivée à Jérusalem.* » (xxi, 17). Sur le séjour de S. Paul à Césarée, les détails sont aussi minutieux, aussi vivants et aussi vécus : comparution de S. Paul devant Félix, accusation des Juifs, justification de S. Paul, entretiens de Félix et de S. Paul, arrivée de Festus le nouveau gouverneur, appel à César, comparution de S. Paul devant Agrippa. (xxiv-xxv, 32). Encore ici, il n'y a pas lieu d'être surpris. Quand il s'agira de transférer S. Paul de Césarée à Rome, l'auteur des « fragments-nous » dira sans transition : « Lorsqu'il eut été décidé *que nous irions par mer en Italie.* » (xxvi, 1). Il était donc déjà aux côtés de S. Paul à Césarée. En sorte que depuis xx, 5 jusqu'à la fin du livre, la présence indéniable auprès de S. Paul de l'auteur des « fragments-nous » se trahit : d'abord, par trois péricopes à la première personne du pluriel ; et ensuite elle s'affirme, avec non moins de certitude, par la façon dont sont narrés les événements qui concernent S. Paul, soit à Jérusalem, soit à Césarée. Nier que l'auteur des morceaux en *nous* ait été un compagnon de S. Paul serait nier l'évidence même !

2° Ce compagnon de S. Paul, auteur des « fragments-nous », était S. Luc, et ce ne pouvait pas en être un autre. — Nous connaissons par les épîtres ou par les Actes les principaux compagnons de S. Paul : Barnabé, Timothée, Tite, Silas, Sopater, Secundus, Tychique, Trophime, Eraste, Aristarque, Gaïus. Or, aucun d'eux n'a pu rédiger les « fragments-nous. »

a) Barnabé n'a pu les rédiger, car il s'est brouillé avec S. Paul à Antioche, au début de la seconde mission (xv, 39), et s'est alors séparé définitivement de lui. Or le premier fragment-en-nous ne se rencontre qu'au cours de la seconde mission (xvi, 10).

b) Eraste n'a pu les rédiger (xix, 22). Il a été envoyé par S. Paul d'Ephèse en Macédoine, au cours de la troisième mission avec Timothée ; or, aucun pronom de la première personne du pluriel ne nous montre dans ce passage qu'il soit à la fois rédacteur et acteur.

c) Sopater, Aristarque, Secundus, Gaïus, Timothée, Tychique et Trophime n'ont pu les rédiger, car, au chapitre xx, 5, l'auteur des morceaux en-nous les distingue très nettement de lui et il dit (xx, 4) : « Il (Paul) avait pour l'accompagner jusqu'en Asie : Sopater de Bérée, fils de Pyrrhus, Aristarque et Secundus de Thessalonique, Gaïus de Derbé, Timothée, Tychique et Trophime d'Asie. Ceux-ci prirent les devants et *nous attendirent à Troas.* » A cette raison générale, amplement suffisante, nous pouvons ajouter : — pour Gaïus et Aristarque, que le récit reste à la troisième personne quand ils sont traduits à Ephèse devant la foule ameutée (xix, 29) ; qu'Aristarque est mentionné par l'auteur des morceaux en-nous comme l'un des compagnons de S. Paul dans le voyage de Césarée à Rome (xxvii, 2) ; — pour Timothée, qu'au moment où il est adjoint à Lystres par S. Paul à sa petite troupe et va avec lui en Phrygie et en Galatie, le récit reste néanmoins toujours à la troisième personne (xvi, 1-9). Il en est de même quand Timothée va avec Silas rejoindre S. Paul à Corinthe. (xviii, 5).

d) Tite n'a pu les rédiger, car il n'était pas avec S. Paul au cours de la troisième mission et du voyage de Césarée à Rome ; or, les « fragments-nous » les plus longs et les plus détaillés se trouvent durant cette période.

e) Silas n'a pu les rédiger, car lorsqu'il part avec S. Paul, au début de la seconde mission, le récit reste à la troisième personne. Quand, à Philippes, il est arrêté, battu de verges et incarcéré avec S. Paul (xvi, 19-40) ; quand, seul avec lui, il

va à Thessalonique et à Bérée (XVII, 1-14) ou quand, en compagnie de Timothée, il va rejoindre S. Paul à Corinthe (XVIII, 5), la narration est toujours à la troisième personne.

Reste S. Luc; S. Luc qui, précisément, ne se nomme jamais; S. Luc qui ne s'attribue pas un rôle prépondérant, personnage obscur de la primitive Eglise dont la légende ne pouvait être tenté d'utiliser le nom ; S. Luc, enfin, que les fragments-nous conduisent précisément à Rome, en compagnie de S. Paul, qui, à deux reprises, nous déclare dans ses lettres (Col., IV, 14 ; Philém. 24) que l'évangéliste était bien avec lui au cours de sa première captivité.

§ 4. — *Comptes rendus bibliographiques*

P. HUGUES VINCENT. **Jérusalem.** *Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire.* Tome I : *Jérusalem antique.* Fascicule 1er : Topographie (texte et planches), in-4° de XII-196 p., accompagné d'un supplément de 19 planches. — Nous n'attendrons pas la fin de la publication de l'ouvrage sur Jérusalem, entrepris par les PP. Vincent et Abel, pour le signaler à l'attention de nos lecteurs. Dès maintenant, et dans leur intérêt, nous tenons à les prévenir que ce volume a sa place tout indiquée dans la bibliothèque d'un prêtre soucieux d'une information scripturaire vraiment scientifique et puisée aux meilleures sources.

Ils trouveront dans ce premier fascicule, consacré à Jérusalem antique, des indications précises et reposant sur des réalités, relativement à la vieille ville de Jérusalem et à ses environs ; relativement à la cité jébuséenne, conquise avec tant de peine par David. On sait qu'il n'y put pénétrer qu'après la découverte du canal qui amenait les eaux du Gihon (fontaine de la Vierge) à la colline d'Ophel. Ce canal, le sinnor a été découvert au cours des fouilles de l'année 1910-1911. Ils verront aussi, dans ces pages, l'antique forteresse de Sion, devenue cité de David, avec sa configuration, son étendue, ses monuments au Xe siècle avant Jésus-Christ. C'est dire avec quel intérêt captivant ils les liront, et quel profit ils en retireront pour se représenter les débuts de la royauté chez les Hébreux.

Quand l'ouvrage sera achevé, nous mettrons dans un Bulletin sous les yeux de nos lecteurs ses conclusions dûment établies et contrôlées ; mais nous tenons à dire, dès aujourd'hui, que cette importante publication, à laquelle l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n'a pas hésité à donner son concours, fait le plus grand honneur à l'Ecole Biblique de Jérusalem, à la patience, à la sagacité, à la science avertie et loyale de ses professeurs.

Jérusalem est publié par la librairie Gabalda, Paris. On ne peut souscrire qu'à l'ouvrage complet, mais on peut recevoir les fascicules au fur et à mesure de leur publication (il y en aura 8. Prix : 10 fr. chacun). La souscription au prix actuel garantit contre toute augmentation ultérieure de prix.

Jérémie, *sa politique, sa théologie,* par Charles Jean, professeur de sciences bibliques. 1 vol. in-18 de X-86 p., 1 f. 50. Paris, Gabalda, 1913. — Jérémie a joué un grand rôle pendant les dernières années du royaume de Juda. Le petit opuscule de M. Jean renferme sur lui des notions claires, brèves, mais parfois insuffisantes.

Une courte introduction donne quelques notions sur les recensions massorétique et grecque du livre de Jérémie et sur les diverses phases (cinq) par lesquelles il passa avant d'atteindre la forme actuelle. Le corps de la brochure est divisé en deux parties : Politique et Théologie de Jérémie. A ce terme « Politique » nous aurions bien préféré que l'on substituât celui de « ministère ». Un prophète n'a pas de politique proprement dite à faire prévaloir, il a une doctrine religieuse à prêcher et il n'intervient à la Cour, auprès du peuple ou des Grands, ou dans la direction des affaires extérieures qu'autant que la conduite des uns et des autres ou les orientations des alliances sont susceptibles de mettre en péril le monothéisme ou de sembler un défi à la toute-puissance de Yahweh. En dehors de cette remarque générale, nous devons noter que parfois l'action politico-religieuse de Jérémie a été présentée d'une manière incomplète et insuffisamment nuancée ; on ne s'est pas assez étendu sur la réforme de Josias et la remise en vigueur des préceptes deutéronomiques ; on n'a pas suffisamment accentué la différence entre Joakim et Sédécias. — La seconde partie de l'opuscule consacrée à la théologie de Jérémie est préférable à la première. En particulier, l'idée de Dieu dans Jérémie a été assez bien analysée. Pourtant, même dans cette section, on aurait voulu voir l'auteur mettre davantage en relief les traits caractéristiques du messianisme dans Jérémie.

M. Jean avoue dans son introduction n'avoir pas voulu s'astreindre à une transcription trop rigoureuse des noms propres. Soit ! Mais au moins eût-il dû adopter toujours pour le même nom propre la même transcription et ne pas écrire par exemple Nabuchodonosar et Nabuchudurusur dans la même page (p. 17).

Des volumes dans le genre de celui que vient de publier M. Jean répondent à un besoin ; mais ils ne pourront atteindre leur but de vulgarisation sérieuse qu'à la condition, sous un format modeste, d'être remplis de faits et d'idées, de mieux mettre en évidence les événements historiques et leur répercussion sur le ministère du prophète, de faire davantage ressortir la théologie de chaque prophète en la replaçant dans le cadre général de la prédication prophétique. Pour Amos, l'essai a été parfaitement réussi par M. Touzard (*Amos,* Paris, Bloud), et c'est de ce modèle qu'il faudrait essayer de se rapprocher.

Le Temple de Jérusalem, par Henri Lesêtre, curé de St-Etienne-du-Mont. 1 vol. in-12 de VIII-216 p., 2 f. 50. Paris, Beauchesne, 1912. — Le petit livre de M. Lesêtre sur le temple de Jérusalem donne dans un premier chapitre des renseignements insuffisants sur les lieux de culte des anciens Hébreux, le tabernacle, les temples de Salomon et de Zorobabel. A proprement parler, il ne parle que du temple d'Hérode, et les détails qu'il contient sur les cérémonies du culte et sur les fêtes religieuses ne conviennent à vrai dire qu'au Judaïsme des siècles qui précédèrent immédiatement l'ère chrétienne. Les spécialistes pourront regretter que le contenu du volume ne réponde pas strictement à son titre ; les lecteurs ordinaires, moins difficiles, ne se laisseront pas arrêter par ces lacunes. Ils parcourront avec plaisir ces pages où est reconstitué le milieu liturgique et cultuel contemporain de Notre-Seigneur, de l'Evangile et de l'Eglise naissante. Chemin faisant, ils trouveront l'explication de plusieurs scènes évangéliques, du Sauveur transporté sur le pinacle du temple (p. 50), des marchands et changeurs chassés du temple (p. 52, etc.) ; ils verront Jésus, les Apôtres et S. Paul dans le temple (p. 145 et ss.) et ils comprendront mieux par la suite les moindres allusions du Nouveau Testament aux faits et aux rites cultuels de l'Ancienne Alliance. — Le chapitre sur le service du temple, sacrifices, fêtes (p. 77-140), méritera de retenir spécialement l'attention. — En résumé, bon travail de vulgarisation, clairement rédigé et agréable à lire comme tout ce qui sort de la plume de M. l'abbé Lesêtre. Il faudra utiliser ce petit volume dans les cercles d'études, dans les catéchismes de persévérance et dans les homélies sur l'Evangile.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je voudrais bien vous voir traiter la question du « suffrage des femmes » au point de vue théologique. Il me semble qu'au point de vue politique, comme au point de vue social, et au point de vue de la famille, l'égalité de suffrage, aussi complète qu'on la demande aujourd'hui, n'est pas désirable, et ne peut pas être approuvée. Il me semble que cette même égalité s'oppose également à la dépendance dans laquelle la Providence a voulu que la femme soit vis-à-vis de son époux, etc.

R. — La loi naturelle, habituellement obscure comme on sait, vague tout au moins quant à la précision de ses essentielles exigences, l'est peut-être plus encore que partout ailleurs sur le chapitre de l'exercice féminin de la fonction électorale.

« Exigences essentielles, » disions-nous, et telle est bien, en effet, la raison profonde et le critérium de la mesure du droit naturel. Est donc *de jure naturali* tout ce qui est réclamé par la *nature,* soit comme essence, soit comme propriété, soit comme condition d'évolution normale et de normale tendance *ad finem*. Par voie d'opposition, on pourrait, en renversant négativement les termes, donner une idée corrélative, générique toujours, de ce qui peut et doit être considéré comme contraire au droit naturel.

Tout voisin du droit de nature proprement dit est ce que les juristes appellent *jus gentium* [1], sorte d'interprétation immédiate du droit naturel par accord instinctif et unanime des peuples, qui est à vrai dire humain dans sa détermination pratique positive, mais plonge néanmoins ses racines dans le droit naturel, dont il n'est pour ainsi dire qu'une efflorescence cultivée et cueillie, non par les soins d'un particulier, mais par la culture spontanée de la masse humaine prise dans son ensemble. Toucher au *droit des gens,* comme on dit en français pour traduire *jus gentium,* c'est donc s'exposer à atteindre par ricochet plus ou moins profondément le droit naturel fondamental lui-même.

Or, que défend, qu'ordonne, que permet aux femmes le droit naturel en matière électorale ?

Tout d'abord il faut distinguer, comme parlent les canonistes, suffrage *actif* et suffrage *passif,* ou en d'autres termes le droit d'élire et le droit d'être élu ; disons pour simplifier : *vote* et *éligibilité*. La femme peut-elle en droit naturel être 1° éligible, 2° électrice ?

[1] On a coutume de désigner sous le nom de *droit des gens* deux choses fort distinctes. Ce sont d'une part les règles qui dirigent les rapports mutuels des nations indépendantes, ou le droit international ; et d'autre part, on appelle aussi droit des gens *(jus quo gentes utuntur),* en un sens moins usité parmi les modernes, certaines mœurs ou règles d'action qui tiennent le milieu entre le droit naturel et le droit civil, et qui ont pour objet, non les relations internationales, mais certaines institutions ou interprétations du droit naturel, relatives aux droits individuels, et communes à tous ou à presque tous les peuples (v. g. droits des prescriptions, des sépultures, etc). C'est dans ce dernier sens que nous prenons ici l'expression « droit des gens ».

Distinguons aussi les différentes *affaires* à propos desquelles peut se poser la question électorale, et, pour nous en tenir aux considérations plus immédiatement pratiques, ne parlons que des élections : 1° politiques, 2° municipales, 3° diverses (en dehors des politiques et des municipales).

La **première conclusion** qui s'impose est celle-ci : — « Le droit naturel n'exige pas que les femmes prennent part à aucun suffrage politique ou municipal, ni en général à aucun suffrage où l'électorat masculin est nécessaire et suffisant pour le but à atteindre ».

C'est d'hier seulement que se pose la question du suffrage féminin. L'humanité ne l'a pas eu jusqu'à présent : preuve qu'elle pouvait s'en passer, et donc que la nature ne l'exigeait point. A priori, cela peut aussi se démontrer aisément. Les intérêts généraux de l'Etat et de la Commune sont suffisamment sauvegardés par le vote masculin. Le féminin n'est donc pas nécessaire. D'autre part, la loi naturelle, qui fait de la femme le ministre de l'intérieur dans la vie de ménage, indique nettement par là-même qu'elle ne l'appelle pas aux fonctions de ministre des affaires étrangères, malaisément conciliables avec la résidence obligatoire au foyer à cause des enfants, et avec la préoccupation dominante des affaires domestiques.

De plus, le sexe féminin comporte des fonctions et des propriétés qui s'accordent mal avec les nécessités et contingences de la vie publique électorale. Sans être au sens strict du mot son maître, le mari a tout de même *jure naturali* sur sa femme certaines supériorités, avec devoirs correspondants, qui sont inaliénables, auxquelles l'épouse, la mère, ne peuvent prétendre, dont elles profitent d'ailleurs largement pour le plus grand bien-être de leur vie personnelle et de la vie familiale tout entière.

Ces supériorités masculines, physiques et morales, individuelles et sociales, créent à l'homme des devoirs et des droits corrélatifs d'ordre naturel, dont il importe que la femme soit déchargée. Elles n'ont, au surplus, rien d'humiliant pour elle, rien qui abaisse sa condition au-dessous de la dignité maritale. Il est aussi, dans un autre ordre (beauté, grâce, vertu, affection, fidélité, maternité, soutien moral...), des supériorités féminines naturelles que reconnaît le mari, devant lesquelles, sans se diminuer, il s'incline. Egalité donc dans la comparaison intégrale des deux termes, mais égalité qui n'empêche point les supériorités du sexe fort d'avoir, pour les affaires publiques du dehors, une destination que n'indique pas la nature dans les aptitudes et supériorités du sexe faible, plutôt réservées à la vie intérieure conjugale dont elles sont le charme et la félicité.

Et il faut que tout cela soit bien vrai pour que le genre humain se soit à peu près universellement et toujours accordé pour éloigner la femme du fracas des batailles électorales, en quoi le bon sens, interprète fidèle de la loi de nature, n'a pas entendu le moins du monde écraser un sexe sous la domination despotique de l'autre, mais préserver la

INTENTIONAL SECOND EXPOSURE

va à Thessalonique et à Bérée (XVII, 1-14) ou quand, en compagnie de Timothée, il va rejoindre S. Paul à Corinthe (XVIII, 5), la narration est toujours à la troisième personne.

Reste S. Luc; S. Luc qui, précisément, ne se nomme jamais; S. Luc qui ne s'attribue pas un rôle prépondérant, personnage obscur de la primitive Eglise dont la légende ne pouvait être tenté d'utiliser le nom ; S. Luc, enfin, que les fragments-nous conduisent précisément à Rome, en compagnie de S. Paul, qui, à deux reprises, nous déclare dans ses lettres (Col., IV, 14 ; Philém. 24) que l'évangéliste était bien avec lui au cours de sa première captivité.

§ 4. — *Comptes rendus bibliographiques*

P. HUGUES VINCENT. **Jérusalem.** *Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire.* Tome I : *Jérusalem antique.* Fascicule 1er : Topographie (texte et planches), in-4° de XII-196 p., accompagné d'un supplément de 19 planches. — Nous n'attendrons pas la fin de la publication de l'ouvrage sur Jérusalem, entrepris par les PP. Vincent et Abel, pour le signaler à l'attention de nos lecteurs. Dès maintenant, et dans leur intérêt, nous tenons à les prévenir que ce volume a sa place tout indiquée dans la bibliothèque d'un prêtre soucieux d'une information scripturaire vraiment scientifique et puisée aux meilleures sources.

Ils trouveront dans ce premier fascicule, consacré à Jérusalem antique, des indications précises et reposant sur des réalités, relativement à la vieille ville de Jérusalem et à ses environs ; relativement à la cité jébuséenne, conquise avec tant de peine par David. On sait qu'il n'y put pénétrer qu'après la découverte du canal qui amenait les eaux du Gihon (fontaine de la Vierge) à la colline d'Ophel. Ce canal, le sinnor a été découvert au cours des fouilles de l'année 1910-1911. Ils verront aussi, dans ces pages, l'antique forteresse de Sion, devenue cité de David, avec sa configuration, son étendue, ses monuments au Xe siècle avant Jésus-Christ. C'est dire avec quel intérêt captivant ils les liront, et quel profit ils en retireront pour se représenter les débuts de la royauté chez les Hébreux.

Quand l'ouvrage sera achevé, nous mettrons dans un Bulletin sous les yeux de nos lecteurs ses conclusions dûment établies et contrôlées ; mais nous tenons à dire, dès aujourd'hui, que cette importante publication, à laquelle l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n'a pas hésité à donner son concours, fait le plus grand honneur à l'Ecole Biblique de Jérusalem, à la patience, à la sagacité, à la science avertie et loyale de ses professeurs.

Jérusalem est publié par la librairie Gabalda, Paris. On ne peut souscrire qu'à l'ouvrage complet, mais on peut recevoir les fascicules au fur et à mesure de leur publication (il y en aura 8. Prix : 10 fr. chacun). La souscription au prix actuel garantit contre toute augmentation ultérieure de prix.

Jérémie, *sa politique, sa théologie,* par Charles Jean, professeur de sciences bibliques. 1 vol. in-18 de X-86 p., 1 f. 50. Paris, Gabalda, 1913. — Jérémie a joué un grand rôle pendant les dernières années du royaume de Juda. Le petit opuscule de M. Jean renferme sur lui des notions claires, brèves, mais parfois insuffisantes.

Une courte introduction donne quelques notions sur les recensions massorétique et grecque du livre de Jérémie et sur les diverses phases (cinq) par lesquelles il passa avant d'atteindre la forme actuelle. Le corps de la brochure est divisé en deux parties : Politique et Théologie de Jérémie. A ce terme « Politique » nous aurions bien préféré que l'on substituât celui de « ministère ». Un prophète n'a pas de politique proprement dite à faire prévaloir, il a une doctrine religieuse à prêcher et il n'intervient à la Cour, auprès du peuple ou des Grands, ou dans la direction des affaires extérieures qu'autant que la conduite des uns et des autres ou les orientations des alliances sont susceptibles de mettre en péril le monothéisme ou de sembler un défi à la toute-puissance de Yahweh. En dehors de cette remarque générale, nous devons noter que parfois l'action politico-religieuse de Jérémie a été présentée d'une manière incomplète et insuffisamment nuancée ; on ne s'est pas assez étendu sur la réforme de Josias et la remise en vigueur des préceptes deutéronomiques ; on n'a pas suffisamment accentué la différence entre Joakim et Sédécias. — La seconde partie de l'opuscule consacrée à la théologie de Jérémie est préférable à la première. En particulier, l'idée de Dieu dans Jérémie a été assez bien analysée. Pourtant, même dans cette section, on aurait voulu voir l'auteur mettre davantage en relief les traits caractéristiques du messianisme dans Jérémie.

M. Jean avoue dans son introduction n'avoir pas voulu s'astreindre à une transcription trop rigoureuse des noms propres. Soit ! Mais au moins eût-il dû adopter toujours pour le même nom propre la même transcription et ne pas écrire par exemple Nabuchodonosar et Nabuchudurusur dans la même page (p. 17).

Des volumes dans le genre de celui que vient de publier M. Jean répondent à un besoin ; mais ils ne pourront atteindre leur but de vulgarisation sérieuse qu'à la condition, sous un format modeste, d'être remplis de faits et d'idées, de mieux mettre en évidence les événements historiques et leur répercussion sur le ministère du prophète, de faire davantage ressortir la théologie de chaque prophète en la replaçant dans le cadre général de la prédication prophétique. Pour Amos, l'essai a été parfaitement réussi par M. Touzard (*Amos,* Paris, Bloud), et c'est de ce modèle qu'il faudrait essayer de se rapprocher.

Le Temple de Jérusalem, par Henri Lesêtre, curé de St-Etienne-du-Mont. 1 vol. in-12 de VIII-216 p., 2 f. 50. Paris, Beauchesne, 1912. — Le petit livre de M. Lesêtre sur le temple de Jérusalem donne dans un premier chapitre des renseignements insuffisants sur les lieux de culte des anciens Hébreux, le tabernacle, les temples de Salomon et de Zorobabel. A proprement parler, il ne parle que du temple d'Hérode, et les détails qu'il contient sur les cérémonies du culte et sur les fêtes religieuses ne conviennent à vrai dire qu'au Judaïsme des siècles qui précédèrent immédiatement l'ère chrétienne. Les spécialistes pourront regretter que le contenu du volume ne réponde pas strictement à son titre ; les lecteurs ordinaires, moins difficiles, ne se laisseront pas arrêter par ces lacunes. Ils parcourront avec plaisir ces pages où est reconstitué le milieu liturgique et cultuel contemporain de Notre-Seigneur, de l'Evangile et de l'Eglise naissante. Chemin faisant, ils trouveront l'explication de plusieurs scènes évangéliques, du Sauveur transporté sur le pinacle du temple (p. 50), des marchands et changeurs chassés du temple (p. 52, etc.) ; ils verront Jésus, les Apôtres et S. Paul dans le temple (p. 145 et ss.) et ils comprendront mieux par la suite les moindres allusions du Nouveau Testament aux faits et aux rites cultuels de l'Ancienne Alliance. — Le chapitre sur le service du temple, sacrifices, fêtes (p. 77-140), méritera de retenir spécialement l'attention. — En résumé, bon travail de vulgarisation, clairement rédigé et agréable à lire comme tout ce qui sort de la plume de M. l'abbé Lesêtre. Il faudra utiliser ce petit volume dans les cercles d'études, dans les catéchismes de persévérance et dans les homélies sur l'Evangile.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je voudrais bien vous voir traiter la question du « suffrage des femmes » au point de vue théologique. Il me semble qu'au point de vue politique, comme au point de vue social, et au point de vue de la famille, l'égalité de suffrage, aussi complète qu'on la demande aujourd'hui, n'est pas désirable, et ne peut pas être approuvée. Il me semble que cette même égalité s'oppose également à la dépendance dans laquelle la Providence a voulu que la femme soit vis-à-vis de son époux, etc.

R. — La loi naturelle, habituellement obscure comme on sait, vague tout au moins quant à la précision de ses essentielles exigences, l'est peut-être plus encore que partout ailleurs sur le chapitre de l'exercice féminin de la fonction électorale.

« Exigences essentielles, » disions-nous, et telle est bien, en effet, la raison profonde et le critérium de la mesure du droit naturel. Est donc *de jure naturali* tout ce qui est réclamé par la *nature,* soit comme essence, soit comme propriété, soit comme condition d'évolution normale et de normale tendance *ad finem.* Par voie d'opposition, on pourrait, en renversant négativement les termes, donner une idée corrélative, générique toujours, de ce qui peut et doit être considéré comme contraire au droit naturel.

Tout voisin du droit de nature proprement dit est ce que les juristes appellent *jus gentium* [1], sorte d'interprétation immédiate du droit naturel par accord instinctif et unanime des peuples, qui est à vrai dire humain dans sa détermination pratique positive, mais plonge néanmoins ses racines dans le droit naturel, dont il n'est pour ainsi dire qu'une efflorescence cultivée et cueillie, non par les soins d'un particulier, mais par la culture spontanée de la masse humaine prise dans son ensemble. Toucher au *droit des gens,* comme on dit en français pour traduire *jus gentium,* c'est donc s'exposer à atteindre par ricochet plus ou moins profondément le droit naturel fondamental lui-même.

Or, que défend, qu'ordonne, que permet aux femmes le droit naturel en matière électorale ?

Tout d'abord il faut distinguer, comme parlent les canonistes, suffrage *actif* et suffrage *passif,* ou en d'autres termes le droit d'élire et le droit d'être élu ; disons pour simplifier : *vote* et *éligibilité.* La femme peut-elle en droit naturel être 1° éligible, 2° électrice ?

[1] On a coutume de désigner sous le nom de *droit des gens* deux choses fort distinctes. Ce sont d'une part les règles qui dirigent les rapports mutuels des nations indépendantes, ou le droit international ; et d'autre part, on appelle aussi droit des gens *(jus quo gentes utuntur),* en un sens moins usité parmi les modernes, certaines mœurs ou règles d'action qui tiennent le milieu entre le droit naturel et le droit civil, et qui ont pour objet, non les relations internationales, mais certaines institutions ou interprétations du droit naturel, relatives aux droits individuels, et communes à tous ou à presque tous les peuples (v. g. droits des prescriptions, des sépultures, etc). C'est dans ce dernier sens que nous prenons ici l'expression « droit des gens ».

Distinguons aussi les différentes *affaires* à propos desquelles peut se poser la question électorale, et, pour nous en tenir aux considérations plus immédiatement pratiques, ne parlons que des élections : 1° politiques, 2° municipales, 3° diverses (en dehors des politiques et des municipales).

La **première conclusion** qui s'impose est celle-ci : — « Le droit naturel n'exige pas que les femmes prennent part à aucun suffrage politique ou municipal, ni en général à aucun suffrage où l'électorat masculin est nécessaire et suffisant pour le but à atteindre ».

C'est d'hier seulement que se pose la question du suffrage féminin. L'humanité ne l'a pas eu jusqu'à présent : preuve qu'elle pouvait s'en passer, et donc que la nature ne l'exigeait point. A priori, cela peut aussi se démontrer aisément. Les intérêts généraux de l'Etat et de la Commune sont suffisamment sauvegardés par le vote masculin. Le féminin n'est donc pas nécessaire. D'autre part, la loi naturelle, qui fait de la femme le ministre de l'intérieur dans la vie de ménage, indique nettement par là-même qu'elle ne l'appelle pas aux fonctions de ministre des affaires étrangères, malaisément conciliables avec la résidence obligatoire au foyer à cause des enfants, et avec la préoccupation dominante des affaires domestiques.

De plus, le sexe féminin comporte des fonctions et des propriétés qui s'accordent mal avec les nécessités et contingences de la vie publique électorale. Sans être au sens strict du mot son maître, le mari a tout de même *jure naturali* sur sa femme certaines supériorités, avec devoirs correspondants, qui sont inaliénables, auxquelles l'épouse, la mère, ne peuvent prétendre, dont elles profitent d'ailleurs largement pour le plus grand bien-être de leur vie personnelle et de la vie familiale tout entière.

Ces supériorités masculines, physiques et morales, individuelles et sociales, créent à l'homme des devoirs et des droits corrélatifs d'ordre naturel, dont il importe que la femme soit déchargée. Elles n'ont, au surplus, rien d'humiliant pour elle, rien qui abaisse sa condition au-dessous de la dignité maritale. Il est aussi, dans un autre ordre (beauté, grâce, vertu, affection, fidélité, maternité, soutien moral...), des supériorités féminines naturelles que reconnaît le mari, devant lesquelles, sans se diminuer, il s'incline. Egalité donc dans la comparaison intégrale des deux termes, mais égalité qui n'empêche point les supériorités du sexe fort d'avoir, pour les affaires publiques du dehors, une destination que n'indique pas la nature dans les aptitudes et supériorités du sexe faible, plutôt réservées à la vie intérieure conjugale dont elles sont le charme et la félicité.

Et il faut que tout cela soit bien vrai pour que le genre humain se soit à peu près universellement et toujours accordé pour éloigner la femme du fracas des batailles électorales, en quoi le bon sens, interprète fidèle de la loi de nature, n'a pas entendu le moins du monde écraser un sexe sous la domination despotique de l'autre, mais préserver la

femme des vilains milieux, des vilains contacts, des vilaines besognes où rien ne l'appelle, où elle a tout à redouter pour les incomparables merveilles et délicatesses de sa nature.

Seconde conclusion : — « L'éligibilité des femmes aux fonctions politiques et municipales est contraire au droit naturel. » Notez bien qu'il s'agit ici 1° d'éligibilité, et non pas du droit actif de simple suffrage ; 2° des femmes, en général, et non pas de toutes les femmes absolument et dans toutes les hypothèses possibles. Nous posons une règle générale, tout en réservant les exceptions s'il en est d'admissibles.

Toutes les considérations ci-dessus énumérées sommairement, et dont il serait facile d'allonger la liste si l'on voulait épuiser le sujet dans une dissertation en règle et complète, prouvent clairement que, tout au moins les femmes sont par la loi naturelle empêchées de remplir des besognes inconciliables avec l'évolution normale de leur sexe, avec leur fonction d'épouses et surtout de mères, avec leur tempérament et leur faiblesse.

Telles sont évidemment les fonctions politiques en général, les fonctions législatives principalement, et les fonctions municipales, qui réclament de ceux qui en sont investis une vie courante au dehors, sur la place publique, et des préoccupations sociales qui ne cadrent pas avec la vie féminine, conjugale et maternelle, au foyer.

La femme est le pivot central de la vie domestique. Le jour où on l'arrachera à son milieu naturel normal, c'en sera fait de la famille. Or le maintien de la famille est chose au premier chef *de jure naturæ*. Donc c'est une utopie, une pure utopie anti-naturelle et souverainement périlleuse, que de rêver pour les femmes l'accès à la députation, au conseil général, au conseil municipal. On en fait l'essai, paraît-il, en Norvège. Qu'est-ce que cela prouve ? Que toutes les sottises sont possibles à une heure donnée de la décadence des idées vraies et des bonnes mœurs ! Mais cela ne prouve pas que l'essai soit légitime en droit naturel, ni qu'il doive aboutir à un bon résultat. Au surplus, on verra. Attendons les revanches de la nature, qui toujours sait se défendre et terriblement se venger des outrages de l'aberration humaine.

Accidentellement, dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, il peut très bien se faire qu'une femme soit élue à une fonction électorale publique et la remplisse très convenablement. Nous avons assez de reines et de femmes politiques célèbres dans l'histoire, pour ne pas songer à l'exception que comporte la formule de notre conclusion générale. Les lois morales ne sont pas absolues comme les lois d'ordre logique, mathématique ou physique. Elles sont l'expression de ce qui est ou arrive communément, *ut in communiter contingentibus*. « Les mères aiment leurs enfants. » Voilà une loi et une formule morale très juste. Elle peut cependant se trouver fausse dans un cas de sentiment maternel inverti et dénaturé. La loi n'en reste pas moins une règle générale que l'on peut et que l'on doit tenir pour un principe.

Il peut se faire qu'une femme soit un très bon « député », une très bonne présidente de république, une conseillère générale ou municipale excellente. C'est qu'alors la condition de cette femme ne répondra pas au type naturel commun, voulu comme tel par la nature, de la femme mariée, mère de famille. Et ce serait gros sophisme de conclure de ce cas à part, exceptionnel, que toutes les épouses et mères de l'univers peuvent sans inconvénient de droit naturel se lancer, comme leurs maris, dans le tourbillon de la vie politique et municipale.

Troisième conclusion : — « Théoriquement parlant, le droit naturel ne condamne pas la participation active éventuelle de la femme aux élections politiques et municipales. — Pratiquement, le droit des gens lui est jusqu'à présent resté antipathique, et ce droit des gens a raison. »

Nous voici arrivés au point intéressant du problème. Pour le moment les féministes des deux sexes ne réclament pas encore bien ouvertement l'éligibilité de la femme aux fonctions publiques de la vie civile. Ils réclament seulement pour elle le droit *actif* de suffrage, le droit de déposer, au même titre que les hommes, leur bulletin de vote dans l'urne, d'où doit sortir l'élu masculin, député ou conseiller municipal. On a beaucoup disserté en ces derniers temps pour et contre le droit féminin de vote ainsi entendu. Avant de donner là-dessus notre opinion, déblayons encore le terrain d'une équivoque qu'il nous déplairait de prendre à notre compte.

Si une loi accorde jamais aux femmes la faculté de voter dans les élections susdites, de ce jour-là elles auront légalement le *droit* de voter, *droit légal* nouveau constitué par le fait de cette détermination législative. Ce n'est pas un droit naturel, antécédent, jusque-là injustement méconnu, qu'on leur reconnaîtra alors.

Nous avons expliqué dans notre première conclusion pourquoi le droit d'accès aux urnes n'était pas pour la femme une exigence, ni même une suggestion ou indication primordiale de la nature. C'est beaucoup déjà de dire que le droit naturel ne condamne pas le vote des femmes ; dire qu'il l'impose ou le demande, c'est trop ; et nous n'allons pas jusque-là. Notre thèse tient le milieu entre les deux extrêmes : ni obligatoire, ni défendu, le droit de suffrage peut se trouver permis éventuellement, n'ayant en substance rien par où il répugne absolument au droit naturel.

Son cas, en effet, est tout autre que celui de l'éligibilité, qui entraîne la personne et la vie de la femme dans le tourbillon des affaires publiques, alors que le fait de voter de temps à autre est l'affaire transitoire d'un moment, à périodicité relativement rare, et qui ne met pas nécessairement obstacle à la bonne marche intérieure du gouvernement familial.

Nous ne sommes pas de ceux qu'impressionne beaucoup l'objection tirée de l'inaptitude des femmes à émettre un suffrage convenablement informé et sûr. « Elles ont, dit-on, le cerveau

faible, peu meublé des connaissances que réclame l'exercice sérieux de la fonction électorale ; leur éducation politique est nulle ou très rudimentaire. Quelle valeur sociale aurait alors leur vote dans ces conditions ? Autant vaudrait faire voter des enfants... »

A cela l'on peut répondre de façon satisfaisante en remarquant simplement 1° que la somme des connaissances exigées pour le vote ne dépasse certainement pas les capacités du cerveau féminin ; — 2° que, même peu instruites, elles pourraient facilement dans l'ensemble l'être autant que la masse des nullités dont se compose la plupart du temps le suffrage universel masculin ; — 3° qu'en tout cas si les femmes ne sont pas dans l'état actuel de nos mœurs intellectuellement préparées à l'exercice du droit électoral, rien n'empêche d'imaginer une société autrement organisée que la nôtre, où elles recevraient sans peine l'éducation politique et économique qui leur manque aujourd'hui, et, encore une fois, qui ne leur manque guère plus qu'à un très grand nombre d'électeurs du sexe fort. Et c'est dans cette hypothèse que nous nous plaçons pour conclure que la concession du droit de voter aux femmes n'a rien en soi, théoriquement parlant, qui soit contraire au droit naturel.

Sans être féministes au sens mauvais du mot, avec la note ridiculement exagérée et fausse qu'on y met parfois, nous souhaitons cependant voir s'accentuer davantage, dans les sages limites imposées par son sexe et sa providentielle vocation d'intérieur familial, les influences sociales, même publiques, de la femme. Elle est en général plus religieuse et facilement plus vertueuse que l'homme, ce qui serait déjà une sérieuse garantie de la moralité supérieure de ses votes. Ses jugements sont, il est vrai, moins élevés, moins suivis et moins fermes, en raison surtout de la prédominance native chez elle de l'impression sensible, toujours condamnée à se mouvoir dans un cadre plus étroit que celui des idées et du raisonnement à longue portée ; mais, par contre, elle a plus que l'homme le sens aigu des réalités pratiques, ce qui n'est pas une disposition mauvaise pour choisir des élus dont c'est précisément le rôle de veiller à la bonne marche des détails pratiques de la vie sociale, surtout dans le cas des municipalités.

Est-ce à dire que nous souhaitons, comme un progrès sérieusement appréciable, qu'on donne aux femmes le droit de participer aux élections législatives et municipales ? Non, et la seconde partie de notre conclusion le dit assez. Non, au moins d'ici longtemps, dans l'état présent de nos mœurs, quoi qu'il en doive être plus tard d'un avenir qui échappe absolument à nos prévisions.

Il y a beaucoup de *per accidens,* malheureusement à peu près inévitables, dans les circonstances pratiques de l'affaire électorale. Le scrutin n'est souvent qu'un temps d'arrêt entre deux batailles : celle de la veille où l'électrice aura cédé à la tentation de « préparer » le triomphe de son candidat ; celle du lendemain qu'il faudra livrer encore, soit pour conserver jalousement les positions acquises, soit pour faire payer au vainqueur, en travaillant à sa chute prochaine, le dépit d'avoir essuyé un échec.

Passe encore, s'il ne s'agissait que de sortir un instant pour aller voter, puis de rentrer chez soi et d'y rester tranquille après avoir déposé son bulletin dans l'urne, comme il arrive à certains placides tempéraments qui ont la sagesse ou l'inertie de s'en tenir là. Mais l'on sait, de reste, que les choses entre hommes ne se passent point ainsi, ni avant, ni pendant, ni après l'élection ! Que serait-ce, grand Dieu ! entre femmes, le jour où elles viendraient ajouter leur note passionnée, nécessairement, à la cacophonie déjà suffisamment tumultueuse de la mêlée électorale !

Nous taxera-t-on de sévérité si, sans condamner en principe la théorie du suffrage universel, nous disons que sa pratique, en fait, constitue la plupart du temps une véritable immoralité publique, à laquelle un peu de pudeur, en vérité, suffit pour ne pas souhaiter de voir les femmes y compromettre la dignité jusqu'à présent intacte de leur vie sociale ? Espérons au moins que Messieurs les hommes, le jour où ils voudront amener leurs épouses, leurs mères et leurs filles, dans l'arène électorale, sauront prendre la précaution de la nettoyer auparavant des malpropretés qui la souillent, dont ils sont, en sang rassis, tout les premiers à rougir, à se montrer dégoûtés !

Et si la femme a une autre tournure d'esprit politique ou municipale que son mari ? Oh ! alors, c'est la bataille électorale, jusque-là réservée à la place publique, introduite à jet continu dans la vie intérieure du ménage ! Que deviendra le mariage, que deviendra la famille, quand on aura à tant d'autres, hélas déjà trop nombreux ! ajouté cet inévitable sujet d'âpre discorde au foyer domestique ?

Les femmes sentent très bien tout cela d'instinct. Laissons de côté les stupides suffragettes d'outre-Manche et nos enragées féministes de France ! Elles sont, Dieu merci ! un tout petit nombre et ne compensent point par la qualité de leur tenue morale et de leurs procédés d'argumentation ce qui manque de prestige à leur très mince quantité. Les femmes en immense majorité ne désirent pas le droit de suffrage. Dans la fine perception de leur solide jugement pratique, elles devinent tout ce qu'aurait pour elles de périlleux un pareil cadeau, et ce qu'il leur ferait perdre de l'auréole de supériorité morale qui fait actuellement leur plus belle parure au sein de la vie familiale.

Ainsi d'ailleurs l'avait entendu toujours ce que nous avons appelé le droit des gens, l'interprétation humaine instinctive et unanime de la loi naturelle.

Objection. — Sur quoi nous avons entendu proposer l'objection que voici : — Si très généralement dans l'antiquité la femme n'a pas été admise à prendre la part active aux affaires publiques

qu'on réclame aujourd'hui pour elle, cela ne vient pas d'une interprétation normale et bien fondée du droit naturel, mais tout simplement de l'abus que l'homme a dès le principe fait de sa supériorité despotique en ravalant contre tout droit la condition de la femme jusqu'au niveau même de l'esclavage. Quel argument peut-on tirer, contre le suffrage féminin, d'une constatation historique qui a finalement toute sa raison d'être dans une profonde immoralité initiale, dans une erreur, si l'on veut, sur la dignité et le rang social qui, de par le droit naturel, appartient à la femme ? N'y a-t-il pas là, au contraire, un argument en sens tout opposé ? Cette erreur du paganisme, l'Evangile l'a comme on sait flétrie et réparée, en ordonnant au mari de considérer son épouse, non comme une esclave, mais comme une compagne, l'os de ses os, la chair de sa chair, une moitié de sa propre personnalité, ce qui du coup a transformé comme on sait le mariage et le rôle de la mère dans la vie familiale.

Or, pourquoi ne pas faire un pas de plus dans la voie ouverte par la doctrine catholique, en comblant une lacune qui accentue encore trop l'inégalité des sexes ? Loin d'y être opposé, est-ce que le droit naturel, renforcé par le droit divin, ne demande pas plutôt le régime de l'*égalité* que viendrait consacrer, sur un point important de la vie sociale, le droit de vote accordé aux femmes ?

Réponse. — L'éloignement des affaires publiques où a été tenue la femme, où elle s'est tenue d'elle-même, n'a rien à voir avec la condition servile monstrueuse que lui a faite l'antiquité païenne dans ses relations avec l'homme, même dans l'état de mariage ; et si l'Evangile a, en effet, condamné et aboli cette condition servile, il n'a pas entendu par là consacrer le principe du progrès indéfini dans le mouvement qui veut élever la femme à la hauteur de l'homme, encore moins le principe de l'égalité absolue entre les deux sexes. Ce principe d'égalité n'est-il pas formellement condamné en maint endroit de l'Ancien et du Nouveau Testament, par S. Paul en particulier, quand il dit que le mari est *caput mulieris,* que la femme lui doit obéissance, qu'elle doit se taire à l'église... et ailleurs ?

Toute émancipation a ses limites, celle-ci comme les autres, déterminées par la juste mesure des droits et devoirs afférents à l'évolution normale d'une *nature* donnée. L'émancipation domestique, conjugale et maternelle, était réclamée par le droit naturel ; le droit divin évangélique l'a sanctionnée ; mais ni l'un ni l'autre ne réclame l'émancipation politique qui est tout autre chose, qui est chose pratiquement contradictoire avec la nature, le tempérament et les fonctions providentielles de la femme.

Du reste, il n'y a pas eu que des femmes esclaves dans l'antiquité ; on y a connu des reines et des politiciennes distinguées, et, pour ne parler que de la société romaine, de très intelligentes et puissantes matrones, qui, celles-là au moins, auraient pu faire entendre au bon endroit les revendications du féminisme politique, si elles s'étaient senties humiliées, dégradées, insuffisamment satisfaites dans leur vanité, toujours au fond quelque peu dominatrice, par leur exclusion de la vie politique active.

La vérité est que cette exclusion, et l'état de recours qui l'a consacrée, leur ont paru parfaitement « naturelles » ; et de cette disposition d'esprit nous retrouvons l'écho fidèle dans toutes les sociétés très chrétiennes, évangéliquement inspirées, du moyen âge par exemple, jusqu'à nos jours où les deux sexes, parfaitement libérés des grosses erreurs sociales du paganisme se sont accordés dans une pensée unanime, donc conforme au droit naturel, pour éviter au chef-d'œuvre de la création, perle de beauté, de vertu et de délicatesse, clef de voûte de la famille, source et terme de l'amour qui la vivifie, les charges lourdes et les misérables avatars de la vie politique.

Nous concluons donc : *théoriquement,* en rigueur abstraite d'idées et de principes, nous ne pensons pas qu'on puisse démontrer que le suffrage politique et communal des femmes soit absolument et en toute hypothèse, contraire au droit naturel. *Pratiquement,* et en fait, au moins pour l'état passé et présent des mœurs humaines, nous pensons qu'il est d'un exercice périlleux, susceptible d'entrer facilement en conflit avec les droits et devoirs naturels du sexe féminin, et que le droit des gens a eu raison de l'interdire.

Quatrième conclusion : — « Là où l'état social le permet, et pour certaines affaires ou fonctions diverses de second plan aisément conciliables avec la vie privée familiale, rien n'empêche, en droit naturel, que les femmes soient électrices, et même, parfois, éligibles. »

Par « affaires diverses » nous entendons en bloc tout ce qui n'est pas proprement afférent à l'exercice de la vie publique sociale sous sa double forme, politique générale, et particulière municipale. On conçoit sans peine, aujourd'hui surtout que les syndicats et associations de tous genres sont en train de se multiplier à l'infini, on conçoit très bien des œuvres collectives artistiques, commerciales, industrielles, de bienfaisance, etc., soit exclusivement féminines, soit mixtes, où le vote des femmes, et même leur élection aux fonctions statutaires, non seulement est exempt de tout inconvénient, mais peut être même nécessaire, ou tout au moins absolument avantageux.

Il faudrait dresser une échelle comparative de ces groupements possibles, par ordre d'incompatibilité croissante de l'exercice électoral avec les exigences et convenances du droit naturel par rapport à la condition normale de la femme, de l'épouse et de la mère surtout. Nulle au bas de l'échelle, nous verrions se dessiner et s'accentuer graduellement cette incompatibilité à mesure que l'exercice du suffrage se présenterait dans des conditions de vie au dehors, et de circonstances encombrantes, plus voisines de celles que nous avons

spécialement mises en relief à propos des élections législatives et municipales. Il est tout clair que, au point de vue du droit naturel, la conclusion *de licito* serait proportionnellement à modifier, depuis la pleine approbation jusqu'à la prohibition absolue.

Que ceci en gros suffise, sans autre spécification, pour bien montrer la largeur rationnelle de notre doctrine en fait de féminisme électoral parfaitement admissible, et souhaitable même, et aussi le bien fondé de ses sévérités restrictives à l'égard des folles utopies qui, inconsciemment peut-être, ne prétendent à rien moins qu'à supprimer la différence naturelle des sexes, à renverser leurs rôles, à les confondre tout au moins, à faire de la femme, sous prétexte de l'élever au niveau masculin en la rendant le plus « homme » possible, une abominable caricature de l'idéale beauté, physique et morale, que la Providence lui a donnée pour le bonheur et le charme de la vie humaine sur la terre.

Attitude pratique. — Deux mots, maintenant, puisque l'occasion s'en présente, sur l'attitude qu'il convient aux catholiques, à nous prêtres en particulier, de prendre à l'égard du « mouvement féministe », conformément aux principes de la saine doctrine de l'Eglise.

Nous ne sommes à priori les ennemis d'aucun progrès légitime. Il en est de possibles, de désirables, qui s'annoncent, au fur et à mesure des évolutions sociales, comme le corrolaire normal du changement introduit dans les conditions pratiques de la vie et dans les mœurs. Non seulement ces progrès-là, qui viennent à leur heure et constituent une perfection de plus dans la vie de l'homme, ne nous inquiètent pas, ne nous trouveront jamais disposés à les mal accueillir, mais ils seront, au contraire, de notre part provoqués et encouragés. Nous avons derrière nous vingt siècles d'histoire qui disent assez éloquemment le souci qu'a toujours eu l'Eglise d'améliorer la vie de l'homme ici-bas, en soulageant ses misères, et faisant son possible, dans la limite toujours trop restreinte de ses forces, pour augmenter la somme de son bien-être terrestre. Toutes les fois, donc, qu'une nouveauté surgit à l'horizon social, d'où la vie présente peut tirer profit légitime au point de vue de la plus grande perfection de l'*être humain*, de très grand cœur nous lui tendons les bras, nous prêtons très généreusement, sans aucune arrière-pensée, notre concours à sa réalisation. C'est entendu.

Mais, du progrès prétendu, du nouveau, du mouvement en avant, des évolutions et révolutions qui, au lieu de rendre meilleure la vie humaine, la vie du *composé humain* dans son harmonie intégrale, corps et âme, la gâtent, la troublent, la détournent de son idéal, l'aiguillent sur une voie par où elle s'éloigne de Dieu, de sa fin dernière, de ces progrès-là, nous ne voulons pas, à aucun prix !

La raison incroyante et laïque n'apprécie pas la légitimité morale du progrès d'après le même critérium que nous. C'est son affaire ; elle part d'une erreur, et logiquement en déduit les conséquences. Tout autre est notre philosophie à nous, notre théologie surtout, dans la question capitale des relations de l'homme avec Dieu, et sur le chapitre fondamental de ses fins dernières.

Or, c'est une vérité première de notre doctrine, qui prime tout le reste, qu'une *nouveauté* n'est *progrès* qu'autant qu'elle augmente la somme des éléments qui constituent simultanément la vie humaine parfaite dans la synthèse harmonique de ses deux ordres, physique et moral, civil et religieux, naturel et révélé.

La nécessité *divine* absolue de cette synthèse nous oblige donc : 1° à regarder comme prépondérants les intérêts moraux et surnaturels en cas de conflit avec les intérêts physiques et naturels ; 2° à condamner comme illégitime, et outrage à la loi providentielle qui plane sur nos destinées, tout « mouvement en avant, » qui est un « recul » ou un obstacle pour le plein épanouissement libre de la vie morale et religieuse de l'homme, nous voulons dire, tout soi-disant « progrès » naturel, physique ou moral, social ou individuel, qui heurte en un point quelconque, même par voie simplement indirecte, la loi naturelle ou la foi révélée, les principes de la saine raison ou la doctrine et la discipline pratique de l'Eglise.

Or, s'il est dans le « féminisme » présentement à la mode des notes pour nous parfaitement acceptables, il en est d'autres aussi, par contre, plus nombreuses et plus fâcheusement accentuées, qui tombent sous la double condamnation que nous venons de rappeler.

Qu'on améliore la condition féminine, par exemple, au point de vue d'une meilleure formation intellectuelle, d'une plus grande indépendance, raisonnablement justifiée, dans son rôle d'épouse et de mère, c'est bien, et nous n'avons rien à dire à cela. Nous sommes, au contraire, tout les premiers à applaudir chaudement à toute innovation qui aura pour effet d'augmenter, avec son prestige, les influences familiales bienfaisantes de sa vie conjugale et de sa maternité.

Ce que nous ne pouvons plus admettre, c'est qu'en vertu du principe absurde d'égalité utopique des deux sexes, on prétende *masculiniser* la femme, l'introduire dans toutes les fonctions que la nature et le droit des gens réservent à l'homme, qu'on la lance dans le tourbillon des besognes et affaires du dehors, qui l'arrachent au foyer et gaspillent sur les routes publiques ses réserves d'amour, de vigilance et de tendresse, qui sont la première et indispensable condition, naturelle et surnaturelle, de l'existence de la famille.

Entre l'insupportable pédantisme parasite de certains bas-bleus et la condition exagérément servile ou ignorante de certaines ménagères, il y a un milieu, une voie largement ouverte à un progrès raisonnable, également soucieux d'éviter l'erreur des deux extrêmes opposés.

Nos lecteurs n'avaient guère besoin de ce rappel

au simple bon sens, que d'ailleurs les femmes elles-mêmes, en immense majorité encore, Dieu merci ! comprennent fort bien. Nous avons cru néanmoins devoir le formuler pour attirer seulement l'attention sur la vraie solution catholique qu'il convient de donner, chez nous, au problème du féminisme. Nous ferions fausse route en nous montrant trop radicalement antipathiques aux améliorations légitimes possibles de la condition féminine dans la société présente. Mais, par contre, nous trahirions le droit naturel et divin, si nous nous laissions fasciner par certaines couleurs brillantes d'un idéal de progrès féminin que réprouvent également le bon sens populaire, la raison et la foi.

Q. — 1° Que penser de la conduite d'un prêtre qui, tout en refusant de rendre à un ministre protestant, son voisin, une visite officielle, accepterait néanmoins, et à plusieurs reprises, des invitations à dîner chez ce même ministre ? Et cela sous les yeux de ses paroissiens !

2° Dans certains pays de majorité protestante : Angleterre, Ecosse, Etats-Unis, Canada (Ouest), Australie, il arrive fréquemment de rencontrer quelques familles catholiques perdues au milieu de groupes protestants. Or en général ces familles sont trop pauvres et pour se procurer un local propice à la célébration des saints mystères et pour recevoir leur prêtre. Dans ce cas, pour apporter à ces pauvres gens les consolations de notre sainte religion, le prêtre serait-il justifié d'accepter dans une famille protestante invétérée un gîte passager ? Sous ce toit hérétique il recevrait ses gens, entendrait leurs confessions, célébrerait la messe, prêcherait, donnerait la sainte communion, baptiserait les enfants, enseignerait le catéchisme, bénirait les objets divers : scapulaires, chapelets, médailles, eau, etc. ; attendu que le local pour la célébration de la sainte messe est une salle où la famille protestante demeure, assise dans un silencieux respect, même pendant l'élévation.

3° Certains pays de langue anglaise, entre autres l'Irlande, le Canada et quelques états des Etats-Unis mènent une campagne acharnée contre le *racial crime* (crime de la race), le *white slaves trafic* (commerce de jeunes filles honnêtes amenées et perdues dans nos grandes villes à prix d'argent), et aussi contre l'abus de l'alcool.

Or il arrive qu'en Amérique un ministre protestant, champion dévoué de cette campagne, invite un prêtre catholique à une de ses réunions et lui demande de prendre la parole. Si celui-ci accepte, fait un éloge éloquent du ministre zélé et encourage l'assistance protestante à continuer son « œuvre sublime de moralisation, » n'encouragera-t-il pas par le fait ses fidèles à admirer les dévoués protestants et à se joindre à leurs réunions ? Quelle doit être sa conduite en pareil cas ?

4° Qu'entend exactement l'*Ami* par le terme « protestants » qu'il emploie dans son article du 27 février 1913, p. 161-166 ? Tous les protestants seraient-ils réellement d'après lui « des ennemis de Dieu et de l'Eglise ? »

R. — Ad I. Sauf meilleur avis, la conduite de ce prêtre constitue une contradiction qui ne peut qu'égarer, en la troublant, l'opinion des fidèles. Pourquoi refuser les rapports « *officiels* » de visite, si l'on accepte les rapports « *publics* » des invitations à dîner ? La nuance imperceptible qui sépare ces deux adjectifs, à supposer qu'elle existe réellement, ne suffit pas à sauver les apparences. Personne, ou à peu près, ne la saisit et n'y voit l'excuse que le prêtre, dans sa personnelle subtilité, réussit peut-être à y trouver pour le repos de sa conscience. En matière de scandale, c'est la mentalité des autres qu'il faut considérer, et non la sienne propre. Que de fausses décisions casuistiques seraient évitées si l'on avait la présence d'esprit et la bonne simple humilité de mettre en pratique ce principe d'élémentaire bon sens psychologique !

Sauf cas de scandale purement et nettement pharisaïque, le prêtre doit régler sa conduite conformément aux dispositions de l'assistance qui l'entoure, et non d'après la persuasion subjective qu'il a de l'innocence parfaite de ses actions, considérées en soi, et telles qu'on les juge *in abstracto* dans les livres. Ce critérium de bonne tenue sociale, que déjà la loi de charité impose à la conscience des laïques quelconques dans la direction de leur vie sociale, pèse plus gravement encore, et à bien meilleur titre, sur celle du prêtre, du curé surtout, chargé d'âmes et obligé de garder contact continu avec ses paroissiens.

Ad II. Pas impossible à justifier absolument parlant, mais bien scabreuse tout de même, cette pratique singulière, et à éviter en principe par tous les moyens possibles. Ce n'est pas tout à fait la communication *in sacris* avec les hérétiques, au sens du langage canonique, mais c'est quelque chose d'approchant, et il y a lieu d'appliquer ici plus strictement encore, à cause de la célébration de la messe et de l'administration des sacrements, les règles d'ordre général qui s'opposent déjà — dans les limites de la possibilité et de la prudence, bien entendu — au mélange des catholiques avec les sectes dissidentes.

Ad III. Relisez les articles consacrés par le Vieux Moraliste dans nos colonnes précisément au problème moral et social qui vous occupe, et vous conclurez sans doute avec nous que ce prêtre ferait mieux de rester chez lui, réserve faite, cependant, de circonstances très particulières d'hypothèse lui imposant le devoir de répondre à l'invitation qui lui est faite. Mais alors, quel besoin d'encenser aussi solennellement le ministre protestant pour une œuvre qui non seulement a toutes les sympathies catholiques, mais qui est catholique dans ses racines, comme le prouve l'histoire de l'Eglise, laquelle n'a pas attendu la réforme de Luther pour prendre publiquement la défense des droits de la chasteté et de la tempérance ?

Ad IV. La lecture attentive de l'article que vous signalez aurait pu vous dispenser de nous consulter ; toutes les réponses à vos questions s'y trouvent assez clairement indiquées.

Oui, *tous* les protestants sont des ennemis de Dieu et de l'Eglise, cela, bien entendu, au point de vue catholique, et prenez le mot *ennemi* dans le sens large d'adversaire, pas toujours militant, mais toujours adversaire, contradicteur, antithèse vivante de la vérité sur Dieu et l'Eglise.

Votre question a sa raison d'être. A force de rencontrer des protestants qui ne sont pas combatifs, qui sont si peu zélés pour leur religion, si sympathiques même aux personnes et aux œuvres de l'Eglise qu'on ne voit plus en eux que des amis, ou tout au moins des indifférents d'agréable fréquentation, on en arrive à perdre de vue le point fondamental peu apparent qui en fait, malgré tout, des excommuniés de fait, des brebis égarées, des dissidents, et sous ce rapport, donc, tant que persiste la note caractéristique de dissidence, des « ennemis de la foi catholique. » C'est là le gros danger des promiscuités idéales et personnelles, privées et publiques, de l'heure présente.

Quoi qu'on fasse, un protestant est toujours une protestation, inconsciente si l'on veut, mais enfin une protestation vivante contre le Pape, les dogmes catholiques, la vraie religion, autant dire d'un mot, contre la foi révélée et contre Dieu révélateur. Si les sentiments personnels sont amicaux, l'étiquette sociale religieuse est ennemie quand même : cette étiquette reste une injure, une contradiction, une opposition à la religion catholique. Et voilà par-dessus quoi il ne nous est pas permis de passer, pas plus qu'il n'est permis à la vérité d'accepter jamais amicalement le voisinage de l'erreur. La considération des personnes ici est secondaire : celle des idées prime tout. C'est pour l'avoir trop oublié que beaucoup de braves catholiques, à mentalité libérale mal informée, se sont laissé séduire par les brillantes qualités d'amabilité personnelle des mécréants, hérétiques ou libres penseurs, au point de ne plus apercevoir le fossé profond qui les en sépare et rend aussi vaine que périlleuse leur tentative de les embrasser comme des amis.

Q. — Les enfants de faillis sont-ils obligés de payer les dettes laissées par leurs parents ?

Deux d'entre eux pourraient le faire étant donné leur situation actuelle. Mais eux-mêmes n'ont reçu rien du tout de leurs parents, à la mort de ceux-ci. Ils n'en ont reçu, au temps de leur jeunesse, qu'une éducation assez complète, puisqu'ils sont restés dans des écoles payantes jusqu'à 18 ans, et ainsi ils ont été à la charge de leurs parents, d'une manière même un peu spéciale. Par là, également, ils ont sans doute été cause, pour une certaine part, de leur faillite. Néanmoins sont-ils obligés *en justice* de payer les dettes de leurs parents ?

R. — Les enfants en général remplacent leurs parents après leur mort, et en prennent ou supportent par là-même toutes les obligations. Néanmoins, s'ils n'héritent aucunement de leurs parents, ou renoncent à leur héritage, ils ne peuvent être tenus en justice à payer les dettes laissées par eux.

Mais le cas actuel se présente sous un aspect particulier. Les parents ont fait faillite et les enfants n'ont rien reçu d'eux en héritage ; néanmoins deux d'entre eux ont reçu une éducation assez complète, et ont dû par là être cause, au moins pour une certaine part, de leur faillite ; grâce à cette éducation ils sont maintenant dans l'aisance et ils pourraient payer les dettes laissées par leurs parents. Mais y sont-ils obligés en justice ?

Remarquons d'abord que les dettes de justice ne se mesurent aucunement sur la possibilité ou la facilité de les acquitter, mais sur le droit strict et rigoureux ; c'est seulement, une fois le droit prouvé et admis, l'obligation de les acquitter *hic et nunc* ou *quamprimum* qui se mesure sur la possibilité et la facilité de les payer. Or nous admettrions bien difficilement que des enfants qui généralement ne sont point ou du moins guère consultés sur l'éducation que leurs parents leur font donner, soient obligés plus tard en justice à en payer eux-mêmes les frais : il nous semble bien qu'aucun code ne contient pareil article. Ensuite, que cette éducation ait contribué à la faillite des parents et surtout qu'avec elle ils n'auraient pas pu du tout l'éviter, cela est loin aussi d'être prouvé. Enfin cette école payante où les enfants ont été élevés jusqu'à l'âge de 18 ans ne nous semble pas avoir dû être au-dessus des forces des parents, s'ils avaient bien géré, ni avoir dû entraîner leur faillite.

Les enfants qui n'ont absolument rien reçu plus tard de leurs parents en héritage ne peuvent donc pas en rigueur de justice être tenus à payer leurs dettes. D'ailleurs, s'ils y avaient été obligés, au moment de la faillite et les créanciers et le syndic de la faillite les auraient bien mis en cause et les juges auraient bien prononcé contre eux.

Mais une autre question vient se surajouter ici comme d'elle-même : Ces enfants, qui grâce à l'éducation qu'ils ont reçue, sont très à leur aise, et pourraient facilement payer les dettes laissées par leurs parents, ne devraient-ils pas s'empresser de le faire par principe d'honneur et de convenance, pour réhabiliter leurs parents et ôter toute tache au nom qu'ils portent eux-mêmes ? A cette question nous n'hésitons pas à répondre affirmativement. Aussi exhorterions-nous les enfants à le faire, si nous étions leur conseiller. Cependant nous ne croyons pas que de soi nous pourrions leur en faire un devoir strict de conscience, sous peine de péché ; d'autant plus que d'après les droits nouveaux les faillis, une fois les choses réglées juridiquement, ne peuvent plus être rappelés devant les tribunaux pour les dettes passées, et que les théologiens de leur côté admettent que si ceux qui ont fait faillite par leur faute sont toujours tenus à payer leurs dettes quand ils le pourront, ceux au contraire qui ont fait faillite sans que ce soit réellement par leur faute, en sont libérés en conscience, à moins que les créanciers n'aient expressément réservé pour l'avenir leurs droits d'être payés intégralement ; ce qui encore ne pourrait pas se faire là où existe la persuasion commune que ces faillis sont entièrement libérés.

Q. — Antoine, en concubinage avec une personne dont il a eu 2 ou 3 enfants, se présente devant son curé et demande une lettre d'introduction pour aller chercher femme dans un village éloigné. Le curé, au courant de sa situation, refuse, évidemment.

Voyant toute tentative infructueuse de ce côté-là, Antoine se présente quelques jours après, avec quel-

ques-uns de ses parents, devant le curé de la paroisse voisine, change de nom, se fait passer pour un de ses paroissiens, et finalement arrange si bien ses affaires que le curé, renseignements pris, ne découvrant rien, délivre la lettre.

Quelques jours après, le curé de la fille annonce que le mariage est décidé, et prie de publier un ban seulement, parce que le mariage est urgent. (Comme il arrive assez souvent dans le pays, les parents de la future n'avaient jamais vu le jeune homme).

Le jour du mariage, les parents sont avertis par un ami. Aussitôt on jette les hauts cris, et on décide de ne pas donner la fille à un pareil individu. Finalement le curé intervient et s'appuyant sur la lettre de liberté du prétendu curé du jeune homme, traite ces rapports de calomnie toute pure. Le mariage est de nouveau décidé, et enfin célébré.

Grande déception le soir même. Les parents de la jeune femme se rencontrent nez à nez avec la concubine, et Antoine refuse de la chasser. Que faire ? S'ils avaient su, jamais ils n'auraient donné leur fille et celle-ci n'aurait jamais consenti.

Le curé de la paroisse voisine leur avoue avoir été trompé.

1° *Quid* de la validité du mariage ?

2° Est-il rescindible ?

R. — Ad II. Commençons par la seconde question. Un mariage n'est jamais, comme vous dites, *rescindible*, annulable. Il peut être : 1° soit dissous par dispense pontificale, quand il est seulement *ratum et non consummatum*, ce qui n'est pas une annulation ; soit 2° objet d'un jugement déclarant qu'il a été nul dès le principe. Mais, jamais, s'il a été valide à l'origine et consommé, jamais il ne peut être dissous ou annulé par aucune puissance sur la terre, même celle du Pape.

Toute la question est donc de savoir si ce mariage, quant au remède qu'il peut comporter présentement, rentre dans l'une des deux hypothèses ci-dessus énoncées.

Il ne semble pas qu'on puisse le rattacher à la première. La consultation, il est vrai, reste muette sur le point du *consummatum ;* mais, selon toute vraisemblance, c'est parce qu'il n'y avait pas lieu d'y songer. Donc, cette première hypothèse, et son remède propre (dispense), sont à laisser de côté.

Reste à voir maintenant ce qu'il faut penser de la seconde. Le mariage a-t-il été valide dès le principe ? Et, s'il y a des raisons d'en douter, ces raisons sont-elles suffisantes pour qu'on puisse espérer, au bout d'une procédure canonique en règle, une sentence *déclaratoire de nullité primitive*, et non pas *d'annulation*, comme on dit trop souvent ? C'est toute la réponse à la première question.

Ad I. Le seul empêchement dirimant à invoquer ici est l'empêchement d'*erreur*. C'est un des plus difficiles à faire valoir au for externe, au double point de vue du *droit* et du *fait*.

En droit d'abord, rien de plus malaisé que de préciser les erreurs qui sont invalidantes, et de les distinguer de celles qui ne le sont pas. Et puis, quand on a tout de même fixé la caractéristique d'une erreur invalidante en droit, rien de plus délicat que de constater, en fait, son existence pour un sujet et des circonstances données.

Dans le cas présent, c'est l'erreur *circa personam* qui, au premier abord, semble être seule en jeu. A la réflexion l'on s'aperçoit que ce n'est pas tout à fait cela. La femme a bien épousé Antoine, l'homme qui lui a été présenté, qu'elle a connu en chair et en os dans son individualité propre, qu'elle a accepté donc comme tel. Point de substitution d'une personne à une autre. L'objet du contrat n'a pas varié, n'a subi aucune altération, aucun changement substantiel.

Très bien, direz-vous ! Mais cette personne, tout en restant identique, s'est présentée sous un jour faux, dans un cadre truqué. L'Antoine épousé n'est pas l'Antoine qu'on avait cru. La fausse recommandation dont il s'est autorisé lui a donné des couleurs qu'en réalité il n'avait pas. Il a employé le dol et la ruse pour tromper, sinon sur la substance, au moins sur la qualité de la « marchandise ». Il y a erreur profonde, et telle que le contrat n'aurait pas eu lieu si l'on avait su à temps la vérité.

Vous avez dit le mot juste : erreur sur la *qualité,* non sur la *personne,* et voilà qui complique l'affaire, ou du moins la rend plus obscure, beaucoup plus difficile à juger, parce que la « qualité », suivant le cas, oscille entre l'essentiel et l'accidentel, de telle sorte qu'on a peine à savoir de quel côté elle incline davantage.

Nous ne ferons point la discussion détaillée du problème. Ce n'est pas là ce que vous nous demandez. Il y faudrait tout un numéro de l'*Ami du Clergé*. Voici pratiquement quel serait notre avis. Il y a des chances pour qu'un tribunal voie dans l'erreur présente, par intention dans la volonté contractante, quelque chose d'essentiel, et donc d'incompatible avec la validité du contrat matrimonial. Le cas vaut la peine d'être déféré au jugement de l'autorité ecclésiastique, suivant les formes connues du droit en pareille matière. Après une double sentence conforme portant déclaration de nullité, la femme reprendra sa liberté. D'ici là, non ; et vous savez fort bien qu'un mariage douteux doit être tenu au for externe pour valide jusqu'à preuve juridique de sa nullité.

Q. — Une veuve a des dettes à payer. Ces dettes ont été faites, un peu par elle-même, mais surtout par son mari, qui est mort sans rien laisser ; et elle-même maintenant est obligée d'économiser. Elle possède des tableaux de famille, de valeur ; serait-elle obligée de s'en défaire pour éteindre certaines dettes, du moins celles dont elle se croit plus responsable ? Elle ne peut pas arriver à les payer autrement, étant donnée sa situation actuelle.

R. — Nous comprenons fort bien que cette personne soit attachée à des tableaux de famille qui ont de la valeur, et qu'elle hésite beaucoup à les vendre ; cependant une dette de justice qui ne peut être acquittée autrement, doit l'emporter sur cet attachement, si légitime qu'il soit, à moins donc que ses créanciers, par bonté d'âme, veuillent bien lui faire remise de ses dettes (ce qui n'est

guère à croire), ou bien attendre jusqu'à sa mort pour en être payés par la vente de ces tableaux.

Aussi nous la croyons obligée de vendre ces tableaux, si les créanciers l'exigent : 1° pour acquitter les dettes faites par elle-même et qu'elle a promis au moins implicitement de payer ; 2° si les dettes faites par son mari ont été contractées avec son consentement, et si elle en a profité elle-même, parce qu'alors ce sont des dettes communes et que doit payer le dernier survivant ; c'est ainsi du moins qu'on l'entend généralement, et nous pensons qu'on pourrait l'y forcer en justice ; en tout cas c'est une chose qui semble de droit naturel ; 3° si ces tableaux de famille viennent du côté de son mari, ils doivent être vendus pour acquitter les dettes du mari, ou du moins tous ceux qui viennent de son côté doivent servir à acquitter ses dettes, et alors ceux qui viennent du côté de la femme devront servir à acquitter les dettes dont elle est personnellement responsable.

Si au contraire aucun de ces tableaux ne vient du côté du mari (ce qui serait assez à croire, puisque l'exposé du cas nous dit qu'il n'a rien laissé), nous croyons fermement que la femme ne peut pas être obligée en justice à acquitter par la vente de tableaux lui appartenant en propre, des dettes contractées à son insu, ou bien malgré elle, d'autant plus que, à l'exception de certains régimes matrimoniaux, c'est le mari qui a la gestion et l'administration des biens ; alors s'il les gère mal, s'il contracte des dettes, c'est sous sa responsabilité personnelle, et la femme n'est point obligée de les acquitter avec ses biens personnels et encore moins de travailler, d'économiser et de se priver, après la mort de son mari, pour arriver à les payer.

En supposant donc qu'il n'y ait pour elle aucune obligation de justice, nous lui *conseillerions* néanmoins de se montrer généreuse et de sacrifier ses tableaux de famille, si par là elle peut acquitter toutes ses dettes et toutes celles de son mari, afin que personne ne puisse crier après elle, et lui faire des reproches. C'est par là qu'elle conservera l'honneur de son nom et de celui de son mari, et qu'elle pourra dire : « Je puis lever la tête devant tout le monde, je suis pauvre, du moins personne ne peut dire que je ne suis pas honnête. »

Q. — 1° On nous a permis récemment de publier les bans de mariage à la porte de l'église.

Quelle est, en l'absence de documents officiels, la forme à observer en pareil cas ? Depuis combien de temps Rome a-t-elle autorisé cette procédure ?

2° Quels sont en général les règlements généraux en matière de publications ?

Faut-il notamment mentionner les noms des parents et le domicile des futurs époux ? Le concile de Trente n'en dit rien. Ferraris n'en parle pas. Bonal IV, 577, renvoie aux statuts synodaux qui chez nous sont muets là-dessus.

Cependant Bonal dit qu'on ne doit pas diffamer les futurs époux dont la naissance a été illégitime, en publiant le nom de leurs parents. J'en conclus qu'il ne faut jamais citer les noms, car le public saurait bientôt que lorsqu'on les omet, on veut cacher une tache originelle. Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Ad I. C'est depuis quelques années seulement, sur la réclamation de certains évêques de France, que Rome a antorisé cette procédure. Elle a été rendue nécessaire, dans les grosses paroisses, par l'impossibilité matérielle de lire au prône toutes les publications de mariage, ce qui entraînait une prolongation intolérable de l'office.

On a constaté aussi, toujours pour les grandes paroisses, que les publications faites au prône, rapidement, inentendues et incomprises des fidèles, de l'immense majorité d'entre eux au moins, se trouvaient en fait à peu près complètement inutiles. — L'affichage *ad valvas ecclesiæ* a été alors permis pour les agglomérations un peu considérables, dans des conditions pratiques à déterminer par les évêques.

Il faut en convenir : dans nos mœurs actuelles, et un peu partout, le système des publications a beaucoup perdu de sa raison d'être. Ou les gens sont du pays, connus, et alors la publication est superflue, n'a rien à apprendre à personne sur leur parenté ou affinité (à peu près le seul empêpêchement dirimant dont se préoccupent encore les fidèles) ; ou ils ne sont pas du pays, et alors la publication n'aide en aucune façon à les connaître. Et l'on sait que, en fait, à part de très rares exceptions, les publications de bans se trouvent presque complètement inutiles.

Pas tout à fait cependant. Si, au point de vue canonique des empêchements, elles n'apprennent rien, elles ont tout de même l'avantage de porter à la connaissance de la paroisse le mariage projeté, ce qui fait jaser, en bien ou en mal, mais apporte assez souvent des commentaires intéressants, sinon bien canoniques, jusqu'aux oreilles du curé. A titre donc de « publicité chrétienne » elles sont à conserver, et seront conservées. Nous sommes, toutefois, de ceux qui souhaiteraient les voir réduites à deux au lieu de trois. Mais il faut s'attendre à voir se répandre de plus en plus, pour toutes les raisons susdites, la pratique des *bans par affichage*.

Ad II. Point de formule déterminée en droit commun pour les bans. L'usage y a pourvu, là où les *statuts diocésains* n'ont rien fixé. Vous devez avoir chez vous votre méthode généralement employée. Gardez-la. Pourquoi en changer ? L'affichage ne modifie rien au fond des choses. Affichez donc simplement ce que vous aviez l'habitude de lire en chaire, au prône de la messe paroissiale.

Il est d'usage de faire mention des parents et de leur domicile, d'abord à cause des mineurs qui ont *de droit* le domicile de leurs parents, et puis parce que ce renseignement est utile pour aiguiller sur la bonne voie les recherches, la curiosité si vous voulez, dans une matière où l'on n'est jamais assez bien renseigné. Ce n'est pas diffamer quelqu'un que de ne pas nommer ses parents quand il

n'en a pas. C'est là un fait public, dont le rappel implicite peut être ennuyeux, mais non pas diffamatoire.

Q. — Un vieillard qui approche de sa fin et avec lequel je viens d'avoir un entretien, m'a déclaré qu'il ne se confesserait pas, mais qu'il recevrait volontiers l'extrême-onction. J'ai profité de cette déclaration pour lui dire ce que j'ai pu de plus touchant, lui rappelant sa Première Communion et les années qui ont suivi où il pratiquait sa religion, pour l'engager à réfléchir et à changer de détermination, ajoutant que j'allais beaucoup prier pour lui, que je ne cesserais pas de venir le voir et que je le priais de garder sur notre entretien le plus grand secret, ce qu'il a eu l'air de me promettre.

Je prévois le cas où il s'obstinerait à ne pas vouloir se confesser. Si, gardant lui-même le secret que je lui ai demandé, il vient à perdre connaissance, on m'appellera près de lui, et alors je pourrai lui donner l'Extrême-Onction, ses dispositions intérieures ayant pu changer par l'effet des prières et de la grâce : *Sacramenta propter homines.*

Mais *quid* s'il s'obstine toujours à ne pas vouloir se confesser, sans en rien dire lui-même à son entourage, et qu'il me demande publiquement de lui donner l'Extrême-Onction ?

Je ne dois pas moi-même rendre compte de mes tête-à-tête avec lui, et alors ne suis-je pas, en vertu du sceau sacramentel, obligé de l'administrer ?

C'est ici que le prêtre a besoin de l'esprit de sagesse.

Je serai reconnaissant à l'*Ami* de me dire ce qu'il pense théologiquement de cette situation.

Cet homme a l'âme assez droite, est imbus de préjugés et, ce qui le perd, c'est qu'il est un peu orgueilleux et veut raisonner sur tout. L'*obsequium fidei* lui manque.

R. — Le cas comporte deux solutions, ou plutôt une solution pratique subordonnée à deux ordres de considérations différentes : le for externe et le for interne.

1° Au for externe, le refus de l'Extrême-Onction à qui la demande ou se prête volontiers à la recevoir, ne se justifie qu'autant que le malade y met un obstacle du même ordre, extérieur, insurmontable.

Le refus de se confesser auparavant, est-il un obstacle de ce genre ? Oui et non, suivant les cas. Oui, si le refus est accompagné de circonstances qui en font un scandale grave et révèlent publiquement dans le moribond l'attitude du pécheur actuel impénitent. Non, si le refus n'a pas ce caractère, lorsque, par exemple, le malade déclare s'être confessé « il n'y a pas bien longtemps, » et n'avoir rien depuis sur la conscience qui l'oblige à recourir au sacrement de Pénitence, quand par ailleurs il a fait et fait encore bon accueil au prêtre, et jouit, on le suppose, d'une réputation d'honnêteté générale qui — malgré son peu de pratiques religieuses habituelles — empêche son entourage de se scandaliser de son refus de se confesser, alors surtout qu'il désire recevoir l'Extrême-Onction.

C'est l'usage, très commun, pour d'excellentes raisons, de confesser toujours les mourants, qui peuvent l'être encore, avant de les « extrémiser. » Mais, théologiquement, ce n'est pas nécessaire. D'abord, le malade peut fort bien n'avoir aucune faute mortelle, non remise, sur la conscience. De sa part, refuser le sacrement de Pénitence n'est pas en soi une irrévérence religieuse, encore moins un péché, puisqu'aucun précepte ne l'oblige alors à recevoir l'absolution. Et puis, à supposer qu'il soit réellemeut en mauvais état mortel de conscience, il peut de bonne foi ne pas le savoir ou ne pas le croire, auquel cas la simple attrition de ses péchés lui vaudra leur rémission indirecte par le sacrement d'Extrême-Onction.

Il reste, il est vrai, à défaut de précepte, la coutume à laquelle il peut être difficile de se soustraire publiquement sans quelque scandale. Mais c'est là une autre question où seule la loi de charité est intéressée. On la résoudra donc, non par les considérations de la théologie sacramentelle, mais d'après les règles morales ordinaires en matière de scandale à éviter ou à permettre, suivant la gravité du scandale et les raisons excusantes ou atténuantes qui peuvent être en jeu.

2° Au for interne, maintenant. C'est la même doctrine, mais beaucoup plus libre, parce que déchargée des considérations du dehors, de celle du scandale surtout. Peut-on *tuta conscientia* donner l'Extrême-Onction à un moribond qui a refusé et refuse encore de se confesser ? Comme ci-dessus, deux réponses, mais différemment motivées. Non, si le refus est accompagné de circonstances telles que le confesseur soit obligé d'y voir avec *certitude* le fait d'une disposition mortellement mauvaise qui rendrait *certainement* nul le sacrement d'Extrême-Onction. Oui, dans l'hypothèse contraire, à savoir, lorsque le confesseur peut se donner de ce refus une interprétation telle que le malade recevra validement le dernier sacrement, en raison de sa confiance de bonne foi dans les dispositions qu'il croit nécessaire et suffisant d'y apporter, et malgré la présence probable, très probable, dans sa conscience, de fautes mortelles non remises qui, à défaut de contrition parfaite, — défaut évident *in casu,* — réclameraient le recours préalable au sacrement de Pénitence. En quoi il est bon de se rappeler, ainsi que nous le disions tout à l'heure, que le refus de se confesser, outre qu'il n'est la violation d'aucun précepte absolu, n'est pas nécessairement par lui-même la preuve d'une disposition actuelle mauvaise telle que l'efficacité indirecte du sacrement d'Extrême-Onction en soit certainement compromise.

Combinez maintenant ces principes pour déterminer avec prudence le parti auquel vous devrez vous arrêter.

Il y a refus de confession, de la part d'un homme que vous avez de fortes raisons de croire en mauvais état de conscience. Tout d'abord, ce refus est-il *malice* ou *erreur*, outrage conscient et voulu à Dieu, à la foi, à la loi de l'Eglise, à la morale, ou bien persuasion, archifausse mais de bonne foi tout de même, ou « légèrement » de mauvaise foi, que l'Extrême-Onction est utile, que la confession ne l'est pas, n'est pas nécessaire tout au moins, soit

que cet homme, mal instruit, très ignorant peut-être, ne se croie pas coupable de fautes graves, soit que, n'entendant rien à ce qu'enseigne la théologie sur la contrition et l'attrition, et sur l'insuffisance de la seule attrition en pareil cas, il estime l'Extrême-Onction suffisante pour l'aider à se présenter devant Dieu « comme il faut » ?

Car il y a dans son affaire un détail assez étrange, qui mérite sérieuse attention. Il accueille bien le prêtre, accepte son ministère en des circonstances pour lui parfaitement significatives. Il veut bien recevoir l'Extrême-Onction. C'est donc qu'il a de la foi, et peut-être beaucoup, à moins que ce ne soit comédie pure, ce qu'on ne nous donne pas à supposer. Est-ce là l'attitude d'un homme qui « refuse les secours de la religion, » d'un homme sans foi, montrant des dispositions hostiles à Dieu, à l'Eglise, à ses sacrements ? Non, évidemment ! Aberration de jugement, alors, à apprécier au point de vue de la bonne ou mauvaise foi (cette derniere, légère ou grave) qui peut l'accompagner ou l'inspirer.

S'il n'y a pas mauvaise foi, mortellement grave, il faut l'administrer : l'Extrême-Onction le justifiera, pourvu, bien entendu, qu'il ait un mininum d'attrition générale de ses fautes. Entre la bonne foi certaine et la mauvaise foi certaine il y a un gros milieu, à nuances de probabilités s'approchant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; et vous savez qu'on peut s'en tenir à des probabilités de bonne foi d'autant plus faibles, que l'urgence du sacrement dernier est plus grande. C'est dommage que vous ne disiez pas, s'il vous les a lui-même données, les raisons de son refus de se confesser. Elles auraient été intéressantes à connaître et à discuter. Cette discussion, vous saurez la faire vous-même, et conclurez en conséquence.

Voilà pour le fond, le côté interne et théologique de la difficulté. Reste l'embarras de la publicité. A supposer que le refus du sacrement de Pénitence ait *certainement* le vilain caractère que nous avons précisé, et qui ne permettrait pas de passer outre, pouvez-vous en faire état au for externe, s'il reste secret entre vous deux ? Non, et là-dessus nous sommes de votre avis, mais non pas pour le motif que vous mettez en avant. Le refus de se confesser ne tombe pas sous le *sigillum* sacramentel, lequel ne protège que la confession réelle et tout ce qui s'y passe ou s'y dit.

Néanmoins, il y a là, d'après votre mutuelle convention, un *secretum commissum*, un secret professionnel même, qui vous oblige à ne pas vous conduire d'après la connaissance que vous en avez. Ajoutons, si vous le voulez, que, malgré tout, la révérence du sacrement de Pénitence, même en dehors de la loi stricte du *sigillum*, commande ici, comme en circonstances analogues où le rôle du prêtre en tant que confesseur est intéressé, une discrétion qu'on peut dire par-dessus le marché étroitement imposée par la « prudence sacramentelle. »

Mais si vous n'avez rien à révéler de ce que vous savez là-dessus, rien par contre ne vous empêche de mettre le malade dans la nécessité de révéler lui-même son état d'esprit pour le cas où vous jugeriez cette manifestation publique nécessaire. Vous n'avez qu'à lui demander devant témoins s'il est disposé, comme tout le monde, à se confesser avant de recevoir l'Extrême-Onction. S'il refuse net malgré votre nette insistance, vous pourrez prendre ceci comme invitation à vous retirer, sans plus, quitte à revenir quand il sera sans connaissance. Vous aurez alors provoqué le refus public, supposé gravement scandaleux, qui vous permettra de ne pas donner invalidement l'Extrême-Onction à un sujet que vous savez par ailleurs *privatim* en être certainement indigne. Si le malade, dans cette hypothèse d'absolue indignité, connue de vous en tête-à-tête, avait déjà parlé de lui-même et déclaré qu'il se laisserait « graisser » mais non pas confesser par le curé — ça non, par exemple !... jamais !... — le cas serait le même pour vous, et la procédure plus facile encore, le scandale étant déjà commencé.

Précisons bien. Tout le précédent paragraphe suppose, comme point de départ, que de votre conversation avec cet homme est résultée pour vous la certitude de son manque de foi absolu, de son obstination dans la mauvaise foi gravement coupable, en un mot, de son indisposition sacrilège manifeste par rapport aux deux sacrements. Le procédé d'interpellation publique n'est là que pour vous aider à sortir d'embarras et vous éviter la répugnante et parfaitement inutile besogne d'une dissimulation de sacrement à un pécheur endurci.

Voyons maintenant l'autre hypothèse, à savoir, que, tout bien pesé, il reste au moins dans votre esprit un doute sérieux sur sa mauvaise foi, une probabilité appréciable de la validité du sacrement d'Extrême-Onction, même donné seul sans la Pénitence, à cet original moribond. Alors, étant bien assuré que vous n'arriverez pas à le confesser, il faut au moins que vous tâchiez de l'extrémiser, puisqu'à cela il consent. Avant l'opération, vous demanderez donc, comme cela se fait toujours, à rester quelques instants seul avec lui, pendant lesquels vous essaierez encore de vaincre son obstination, et, tout au moins, de l'exciter à la contrition aussi sincère et universelle que possible de ses fautes, non sans lui dire que, si sa contrition est profonde, Dieu peut-être lui pardonnera, mais que le pardon lui serait infiniment mieux assuré avec une absolution, ainsi que font à l'heure de la mort tous les chrétiens soucieux de se présenter dans les conditions les plus sûres devant leur Juge. Et vous lui réitérerez la recommandation d'avoir à se taire sur le fait de son refus du sacrement de Pénitence, même si son entourage l'interroge là-dessus, ce à quoi personne n'a rien à voir et à dire.

La galerie en pensera ce qu'elle voudra. Vous aurez, par ce tête-à-tête préalable, sauvé les appacences. Après quoi, vous lui donnerez l'Extrême-

Onction. Puis, si vous le revoyez encore avant qu'il meure, tentez doucement — pour ne point troubler sa bonne foi s'il y est, — tentez doucement un dernier essai de confession. Si ce refus persiste nettement, n'insistez pas. Vous aurez fait ce qu'il fallait, et vous aurez probablement, avec la seule Extrême-Onction, arraché cette âme à l'enfer.

Si, avant de mourir et après avoir été administré, il se vante de ne s'être pas confessé, d'avoir résisté sur ce point à vos instances, vous répondrez « que vous n'avez rien à dire sur ce qui s'est passé entre le malade et vous dans le tête-à-tête secret de votre dernier entretien, qu'il ne faut pas trop s'en tenir à ce qu'il a raconté, que vous avez fait ce que vous aviez à faire, votre devoir, et que vous lui avez administré le sacrement d'Extrême-Onction parce que vous l'avez trouvé disposé à le recevoir convenablement. » C'est tout.

L'affaire est par certains côtés délicate. Il faut sauver cette âme, mais veiller aussi à ne pas laisser croire qu'on a donné un sacrement dans des conditions scandalisantes pour l'entourage. Les fidèles ignorent profondément la théologie sacramentelle « de for interne » rappelée ci-dessus à propos de l'Extrême-Onction. Passe encore qu'on donne ce sacrement *simpliciter*, sans confession préalable, quoique, au point de vue public, cela soit déjà de nature à étonner, s'il s'agit d'un malade parfaitement capable de se confesser. Mais la donner à un sujet, de vie antécédente peu édifiante, qui a nettement refusé le sacrement de Pénitence, c'est ce que l'on aurait peine à comprendre et qui serait de nature à compromettre dans l'esprit public la règle générale qui veut pratiquement, quand c'est possible et facile, que l'absolution précède la réception d'un sacrement des vivants comme l'Extrême-Onction.

Cette pratique régulière est à maintenir, en même temps qu'il faut éviter de paraître donner un sacrement à qui s'en montre publiquement indigne. C'est ce double souci qui nous a déterminé à vous indiquer en gros, et sous réserve de toutes modifications que vous jugerez utiles, les précautions d'ordre externe que réclame le cas dont vous nous parlez, dans les deux hypothèses qu'il comporte et entre lesquelles vous êtes seul en état de faire le choix qui peut convenir.

Q. — J'ai plusieurs ménages dans une situation irrégulière. En insistant, peut-être obtiendrai-je qu'ils reçoivent le sacrement ; mais je suis sûr à l'avance qu'ils feront cette démarche comme *une pure formalité*. C'est ce qui est arrivé à un ménage il y a quelques mois : cédant à de pressants conseils, il est venu, mais on ne le revoit pas dans l'église, où du reste il n'avait pas mis le pied avant la cérémonie... Les encourager à venir dans ces conditions, n'est-ce pas *coopérer à un sacrilège, à un scandale* ?

R. — Mieux vaut, pour ces gens-là, et pour la paroisse, qu'ils sortent de la condition de pécheurs publics, scandaleux, où ils se trouvent, quoi qu'il advienne de l'attitude privée qu'ils pourront avoir ensuite au point de vue des pratiques religieuses. La coopération *ad malum* en pareil cas n'est évidemment que matérielle, et par ailleurs suffisamment justifiée, comme il arrive en tant d'autres circonstances matrimoniales analogues, où le prêtre se voit dans la nécessité d'accepter des « indignes » au sacrement de mariage. Il faudrait au moins essayer d'obtenir de l'une des deux parties, plutôt de la femme, qu'elle fasse la chose convenablement, ce qui, au point de vue extérieur, légitimerait davantage l'intervention du prêtre, et enlèverait le scandale que vous paraissez craindre de ce côté-là.

Notez, en plus, que laisser ces irréguliers dans leur fausse position, c'est les mettre dans le cas de n'approcher d'aucun sacrement, de ne revenir à aucune pratique religieuse, de se voir refuser la sépulture ecclésiastique, etc., inconvénients qui seraient évités, si la régularisation de leur mariage laissait désormais la porte grande ouverte à des retours éventuels plus faciles.

Q. — 1° Est-il permis de distribuer sans motif la sainte Communion avant la messe à une personne qui ensuite assiste à la messe ?

2° Si cette façon d'agir n'est pas permise, une raison sérieuse est-elle nécessaire (v. g. l'impossibilité de rester à jeun jusqu'après la messe) pour légitimer cette distribution de la sainte Communion avant la messe ; ou bien un léger prétexte suffit-il ?

3° Si comme raison de recevoir la sainte Communion avant la messe, on invoque la nécessité de partir immédiatement après la messe, je prétends que dans ce cas, il vaut mieux communier à la messe après une préparation sérieuse, et partir aussitôt la messe finie, c'est-à-dire au moins après cinq minutes d'action de grâces, que de communier aussitôt arrivé à l'église, sans préparation, ce qui arrive bien souvent. Que répondez-vous ?

R. — Nous répondons que l'usage reçu très communément ne permet pas de se montrer sévère sur ce point-là. Les fidèles peuvent avoir, pour demander la Ste Communion au début de la messe, des raisons plus ou moins légères dont nous ne sommes pas juges, et, en particulier, il ne nous appartient pas de fixer un mode déterminé de préparation à la Communion et d'y subordonner l'administration du sacrement à qui le demande. Même observation pour l'action de grâces. Ce sont là pratiques excellentes, mais enfin accessoires, et qui ne relèvent que de la seule conscience du communiant, éclairée et dirigée au besoin *in foro interno* par son confesseur.

Il va sans dire que si une certaine manière de se présenter à la Sainte Table, à un certain moment donné, était de nature à causer du scandale, la question serait tout autre, et demanderait à être tranchée d'après des principes diflérents. Mais tel n'est point le cas qu'on nous propose.

Nous sommes bien d'avis que les fidèles soient instruits sérieusement de la haute convenance qu'il y a à unir la communion avec le saint sacrifice, ainsi que le demande l'Eglise. Cette règle — c'est la règle, en définitive — est bonne à rappeler et à

observer le plus possible ; mais, encore une fois, nous ne pensons pas qu'il y ait lieu de se montrer bien exigeant dans son observation, ni trop curieux des raisons, mêmes légères, que les fidèles peuvent avoir d'y déroger occasionnellement.

Q. — Il n'est pas nécessaire d'avoir un motif grave pour communier en dehors de la messe. D'accord.

Mais est-ce que vous croyez vraiment que je dois donner la communion, sans essayer de les corriger, à celles qui, *assistant à la messe*, affectent de la demander avant ou après, systématiquement, sans raison, ou avec des raisons comme celle-ci, que je n'invente pas : « Quand je communie à la messe, je ne la suis pas bien, parce que je suis troublée par la venue de la communion ? » Et les raisons des autres sont, en général, non moins sottes et irrévérencieuses que celle-là. Il me semble pourtant que nous ne sommes pas chargés de favoriser mais de corriger les pieux caprices de ces dames.

R. — Mais oui, très bien ! Essayez de les corriger ; car, évidemment, il y a là matière à correction. Le tout est de savoir comment et jusqu'à quel point corriger. Nous serions nous-mêmes fort embarrassés pour vous le dire. Tout cela dépend du milieu où l'on vit et des gens auxquels on a affaire. Tout ce qui importe, c'est que la correction soit autant que possible privée, sans allure d'excommunication publique, et proportionnée sagement au « délit » qu'il s'agit d'atteindre.

Le cas dont vous nous parlez est assez accentué, comme bizarrerie et irrévérence envers la loi et la pratique de l'Eglise, pour mériter une sérieuse protestation. Ce que nous avons surtout voulu viser dans la réponse à laquelle vous faites allusion, c'est l'exigence exagérée de certains prêtres qui n'admettent pas, ou que très difficilement, qu'on vienne demander la communion en dehors de la messe, avant ou après une messe à laquelle on n'a pas assisté. C'est un point de pratique sujet à abus de la part des fidèles, c'est vrai, mais qui demande tout de même de notre part une certaine souplesse de doigté dans sa résolution. Les religieux, sous ce rapport-là, passent pour plus « coulants » que nous. Mettons qu'ils le sont peut-être trop, et nous pas assez.

Q. — L'acquittement d'un trentain grégorien est-il un des cas de nécessité où un prêtre en état de péché mortel peut continuer à dire la messe, après s'être excité à la contrition parfaite ?

R. — Nous n'avons trouvé aucun auteur qui range le devoir d'acquitter un trentain grégorien parmi les causes de nécessité pouvant permettre à un prêtre de célébrer avant de s'être confessé, lorsqu'il a eu le malheur de commettre un péché mortel et qu'il ne peut recourir à un confesseur, et cela quand bien même il se serait excité parfaitement à la contrition.

Admettre la valeur d'un pareil motif serait, en somme, poser en principe que la perte matérielle d'une certaine somme d'argent pourrait être considérée comme une raison de nécessité urgente, autorisant par elle-même à célébrer dans les circonstances dont il est question. Or les auteurs n'admettent pas que la perte des honoraires puisse être un motif suffisant par lui-même : ils le nient au contraire très expressément [1].

Cette perte ou privation d'honoraires ne pourrait être prise en considération et devenir une cause excusante pour autoriser la célébration malgré la situation anormale du prêtre coupable, que s'il avait un besoin urgent de ses honoraires pour vivre. Le motif de nécessité serait alors non pas la perte de l'argent en elle-même, mais le besoin urgent du prêtre. Encore faudrait-il ne pas se faire d'illusion sur la réalité du besoin et son urgence [2].

Q. — J'approuve votre réponse au vicaire qui, calomnié, disait-il, par son curé et puni par son évêque, voulait en appeler au Métropolitain.

Il est certain cependant que les évêques peuvent se tromper. Dans ce cas, à qui faut-il s'adresser pour réformer leurs décisions injustes ? Si vous nous donniez un travail sur les appels à Rome, avec l'ampleur et dans le genre de celui que vous avez donné sur le décret *Maxima cura*, vous rendriez bien service aux prêtres victimes d'erreurs administratives.

Si vous ne croyez pas devoir fournir ce travail, indiquez-nous au moins les sources où est traitée cette question, avec les développements qu'elle comporte.

R. — Il n'existe pas de traité des appels à Rome à l'usage des vicaires mécontents de leur curé, des prêtres mécontents de leur évêque. Ils ont à leur disposition le droit commun exposé au titre *de Judiciis*, avec cette particularité que des tribunaux spéciaux leur sont réservés : 1° l'officialité diocésaine, 2° l'officialité métropolitaine, 3° la Rote, en cas d'appel à Rome, en dernier lieu.

Eh oui ! les évêques peuvent se tromper. Ils le savent très bien, et l'Eglise aussi, qui ménage à qui peut en avoir besoin tous les moyens de justice nécessaires et suffisants. Ce qui ne veut pas dire que l'emploi en soit aisément à conseiller, rien de bien bon ne résultant d'ordinaire, pour personne, de ces conflits douloureux entre compagnons d'armes de la milice du Christ. *Summum jus, summa injuria.* (V. Bouix, *De Episcopo* et surtout *De Judiciis*, pour les principes, et pour la pratique, Péries, *La procédure canonique moderne*, Paris, Roger).

Q. — Je faisais un baptême, il y a quelque temps. Au moment où je versai l'eau, le parrain et la marraine donnèrent une fausse position à l'enfant, si bien qu'il n'y eut que quelques gouttes ou plutôt une petite quantité d'eau à toucher le front. Ce peu d'eau adhéra à la peau, mais *sans couler dessus le front*.

1° Y a-t-il eu ablution ?

2° Le baptême est-il valide ?

R. — Quant à la manière d'administrer le baptême, il y a trois sortes de baptêmes reconnus valides par l'Eglise : le baptême par immersion, le baptême par aspersion, et le baptême par effusion, lequel est généralement maintenant le seul en usage, du moins dans nos contrées. Dans tout baptême il

[1] S. Alphonse, n. 260 ; — Lehmkuhl, n. 207 ; — etc.
[2] S. Alphonse, *ibid.* ; — Marc, n. 1550.

doit y avoir ablution, puisque baptême et ablution sont deux mots à peu près synonymes. D'après les dictionnaires le mot *ablution* indique une action par laquelle le corps ou une partie du corps sont lavés ; or, pour que le front soit lavé, il faut évidemment que l'eau coule sur lui. D'après la déclaration de notre correspondant, une petite quantité seulement d'eau toucha le front et adhéra à la peau, mais sans couler sur le front : il n'y a donc pas eu d'ablution, par conséquent pas de baptême. Donc le baptême a été invalide, ou pour parler plus exactement, comme nous venons de le faire, il n'y a pas eu de baptême. D'après tous les théologiens en effet, pour qu'il y ait baptême il faut que l'eau coule sur la peau, et si quelque goutte seulement touche la peau et s'y arrête sans couler, il n'y a pas de baptême.

Cependant, dans le cas présent, nous aimerions mieux croire et dire simplement qu'il y a doute réel, ou, si l'on veut, que le baptême est douteux, parce que l'eau ayant été, comme nous le supposons, versée, ainsi que le prescrivent les rubriques, par une triple effusion en forme de croix, il nous semblerait au moins quelque peu étrange que l'eau ait touché le front et s'y soit arrêtée sans couler aucunement. Voilà pourquoi nous pencherions plutôt à croire que le baptême a été simplement douteux.

S'il n'y avait certainement pas eu de baptême, il faudrait nécessairement baptiser l'enfant en se servant de la formule ordinaire. Si au contraire, comme nous sommes portés à le croire, il y avait simplement doute sérieux sur l'existence ou la validité du baptême, il faudrait baptiser avec cette formule : *Si non es baptizatus, ego te baptizo...*

Q. — Des parents catholiques (d'origine américaine, mais établis en France depuis plusieurs années) ont choisi pour institutrice de leur petite fille, qui vient d'achever ses 6 ans, une jeune fille protestante. Il n'y a guère à compter que la mère se chargera de l'éducation religieuse de sa fille.

Ces américains, catholiques et fixés dans une paroisse catholique, ne doivent-ils pas être traités comme les parents qui, ayant la liberté de choisir entre une école chrétienne et une école neutre pour leurs enfants, choisissent cette dernière ?

Admettons que l'institutrice protestante n'enseignera pas la religion à son élève ; mais son exemple, ses conversations mêmes ne seront-ils pas un danger ?

R. — L'assimilation est juste, certainement ; mais il faut en bonne logique la pousser jusqu'au bout ; et, de même qu'il est des conjonctures où la fréquentation de l'école neutre peut être tolérée, de même telles circonstances domestiques et personnelles peuvent se présenter qui autorisent des parents catholiques à maintenir auprès de leurs enfants une institutrice protestante. Cela peut être dangereux, comme cela peut ne l'être pas. Il y a des protestants qui le sont si peu ! Et, par ailleurs, pour peu que l'institutrice ne touche que les matières profanes, son influence mauvaise sous ce rapport peut se réduire à peu près à zéro, si les parents font d'autre part instruire et sérieusement éduquer leur petite fille dans la religion catholique.

Le procédé reste malgré tout suspect, et, en tout cas, de mauvais exemple dans une société catholique. Nous serions les premiers à insister énergiquement auprès de ces américains pour qu'ils en adoptent un autre, plus conforme aux obligations de leur conscience et aux sérieux intérêts de l'éducation à donner à leur enfant.

Mais enfin, s'ils ont — ce qui est possible — des raisons graves de conserver cette personne chez eux, et s'ils prennent toutes les précautions que réclame la situation délicate créée par sa présence à la maison et ses rapports intimes avec la fillette, nous ne voudrions pas plus leur refuser l'excuse d'une tolérance légitime qu'on ne la refuse, en hypothèse analogue, à certaines de nos bonnes familles catholiques qui continuent d'envoyer leurs enfants à l'école officielle neutre.

Q. — Une personne de ma paroisse, malade depuis quelque temps, vient de mourir après avoir perdu connaissance pendant plusieurs jours. Une personne pieuse de la paroisse sachant que la malade, — éloignée depuis longtemps de toute pratique religieuse, — avait perdu l'usage de ses facultés, crut bon de glisser un mot à la famille sur la nécessité de faire appeler le prêtre. Il lui fut répondu qu'on ne pouvait prendre cette détermination sans le consentement de tous les membres de la famille. Ces « membres de la famille » visés sont le gendre et la petite-fille, instituteurs laïques dans une commune du département. La malade a donc expiré sans les secours de la religion.

J'ai des raisons de croire que les vrais opposants étaient dans la maison, et que d'ailleurs on ne s'est guère préoccupé de consulter sur ce sujet les membres absents.

Je voudrais savoir :

1° Si j'étais obligé en conscience de me présenter au domicile de la malade ?

2° Quelles sont les sanctions à prendre dans un cas semblable contre une famille dont la conduite paraît être d'avoir voulu éviter à la malade le « plongeon » ?

Je n'ai pas refusé la sépulture ecclésiastique à la défunte, car en définitive j'ignorais ses sentiments intimes. Mais aurais-je certainement outrepassé mes droits en le faisant ?

R. — Ad I. On est toujours tenu en conscience, *ratione officii* et *caritatis*, de sauver une âme *in extremis*, et donc de prendre pour cela les moyens pratiquement possibles. Les oppositions de l'entourage ne sont pas une raison suffisante pour s'abstenir d'une tentative de visite au moribond.

Ad II. Vous auriez eu tort de refuser la sépulture, ce refus ne pouvant viser, comme sanction de for externe, que la personne défunte, laquelle n'avait pas *in casu* à pâtir de l'attitude irréligieuse de son entourage.

Q. — Une personne s'aperçoit après plusieurs années de mariage que son conjoint est atteint depuis longtemps d'accès de folie intermittente, circonstance qu'on lui a cachée au moment de l'union matrimoniale, parce qu'elle eût motivé un refus de sa part.

Ne pourrait-on pas arguer de ce fait que l'erreur dont cette femme a été la victime involontaire porte sur une « qualité *déterminative* de la personne, » qui

devient alors un véritable empêchement dirimant ? Dans cette hypothèse, pourrait-on à l'aide d'un double témoignage portant sur *l'état* de folie *antérieur au mariage* et sur la répugnance au moins *implicitement* exprimée par la jeune personne avant son mariage, à accepter de s'unir avec un conjoint qui ne serait pas sain d'esprit, pourrait-on obtenir déclaration de nullité dudit mariage ?

R. — L'empêchement dirimant d'erreur est difficile à préciser et en cas de procès canonique assez malaisé à soutenir. A première vue, notre impression est que vous aurez de la peine à obtenir cette déclaration de nullité en raison du caractère mal déterminé de ce que vous appelez de la folie tout court, et en raison surtout de l'intermittence des accès.

Rien cependant n'empêche d'essayer. Consultez d'abord un bon avocat-canoniste, de Rome ou d'ailleurs, qui étudiera à fond la cause et vous dira ce qu'il en faut penser. Puis, introduisez ou faites introduire l'affaire auprès de l'officialité diocésaine de la plaignante (ou de l'autre conjoint, à la rigueur, si l'on veut). Le procès sera repris une seconde fois devant l'officialité métropolitaine, puis, enfin, jugé à Rome en dernier ressort. C'est la filière ordinaire. Il faut la suivre. Mais, encore une fois, nous n'osons pas pronostiquer le succès.

Q. — A l'état de nature pure, l'homme se serait trouvé, du moins d'après une opinion très probable, dans le même état quant à ses forces *naturelles* qu'après la chute et la perte de ses dons préternaturels et surnaturels. Si donc nous faisons abstraction du péché originel, et envisageons l'humanité à l'état de nature pure, l'homme nous apparaît aussitôt, du moins en principe, exposé à tout le cortège de misères morales qui déshonorent le genre humain à l'état actuel. Il est donc permis de nous demander quelle est, au point de vue de la *raison pure*, et abstraction faite du péché originel, la vraie réponse à cette question : — Dans la lutte entre l'âme et le corps, entre la chair et l'esprit, pourquoi est-ce le plus souvent l'âme qui succombe et le corps qui prend le dessus ? Y a-t-il, dans la constitution de l'homme, quelque chose qui rende difficilement réalisable ce parfait équilibre, cet ordre, cette harmonie qui devraient exister entre les tendances des facultés inférieures et des facultés supérieures ? L'âme serait-elle donc moins bien armée pour défendre ses droits que ne l'est le corps pour faire valoir les siens ? Et cela d'autant plus que c'est à l'âme que le corps est redevable de toutes ses énergies. Pourquoi cette condition en apparence si inférieure, de l'âme humaine, par rapport au corps ?

R. — Dans cette opinion, une seule réponse est possible : les choses auraient été telles, parce que Dieu aurait eu ses bonnes raisons de les vouloir ainsi. Le « *militia est vita hominis super terram* » aurait été, comme présentement, la loi de la vie humaine, et le temps du pèlerinage ici-bas, jusqu'à la mort, aurait été un temps d'épreuve morale, en attendant le genre de béatitude finale relative qui eût terminé l'existence, convenablement conduite, de l'homme sur la terre. Que voulez-vous imaginer ou dire autre chose ? Nous ne savons rien, avec précision, des différents modes possibles parmi lesquels Dieu aurait voulu choisir le type de la vie humaine purement naturelle, quant au cadre de circonstances dans lequel elle aurait été appelée à évoluer. Ce qui est certain, c'est que l'homme aurait pu *quoad naturalia* naître comme il naît actuellement, abstraction faite de toute considération d'ordre surnaturel. Cet état ne vous paraît pas bien merveilleux, et vous ne voyez pas pourquoi la partie sensible n'aurait pas été mieux harmonisée avec l'autre, tant qu'à faire... Ni nous non plus ! L'à priori nous plonge ici en pleine obscurité, en plein mystère. A des questions insolubles il n'y a pas de réponse à faire ; il suffit de constater qu'elles n'en comportent pas.

Q. — Une mère de famille me présente au catéchisme de première communion un enfant de 10 ans, moyennement intelligent. Je le baptiserai sous peu, après lui avoir appris les premiers éléments de la doctrine chrétienne. Dois-je le baptiser *in forma parvulorum* ou *in forma adultorum* ?

R. — Consultez vos statuts diocésains où le cas doit être prévu et réglé, comme il l'est généralement dans presque tous les diocèses. A défaut de cette autorité vous pourriez vous en rapporter à la décision formulée dans une réponse du St-Office à l'archevêque de Paris en date du 29 mai 1879, où il est décidé que le cérémonial du baptême des adultes n'est suivi que pour les personnes âgées de 14 ans. Au-dessous de cet âge, on suit le rite du baptême des enfants. Nous ne savons et ne pensons pas que cette réponse ait été modifiée par une décision romaine postérieure.

Q. — Un châtelain, assez peu religieux pour son compte, donne une chasse le dimanche à des invités militaires. Sans doute sur la demande de ces derniers, le châtelain en question s'adresse à son curé pour avoir à une heure assez matinale une messe basse à laquelle assistent ses invités avant le départ pour la chasse. Celle-ci a lieu, non pas dans la paroisse même du châtelain, mais dans une paroisse distante de 6 kilom. où il a des bois. Des rabatteurs assez nombreux de cette dernière paroisse sont engagés pour la chasse ; ils n'assisteront pas à la messe, et dans la localité on ne saura probablement pas que les chasseurs y ont assisté ailleurs. Ne sera-ce pas un scandale ? Et dans ces conditions, au point de vue pastoral, le curé de la paroisse du châtelain a-t-il le droit d'accorder la messe demandée, quand le curé de la paroisse où se donne la chasse est fondé, à mon avis, à protester ?

R. — Le curé A. (du châtelain) a sa perspective *in casu*, qui n'est pas celle du curé B. (du terrain de chasse). Si A. n'accorde pas la messe demandée, voilà des invités qui se trouveront en mauvais état de conscience et n'accompliront pas le précepte dominical... et la chasse aura lieu quand même, avec ses conséquences fâcheuses qui inquiètent le curé B. Si le refus de A. devait entraîner la suppression de la partie projetée, et éviter aux rabatteurs l'occasion de manquer la messe, B. serait fondé à reprocher à A. sa condescendance périlleuse à l'égard du châtelain. Mais, comme, dans l'espèce, la coopération matérielle de A. à la faute des rabatteurs se trouve éloignée, au sens théolo-